[illegible] شرح کفایة الاصول

101

392

۶۳۰
۲۱۱۰۱۴

[illegible] شرح کفایة الاصول
101
392
۶۳۰
۲۱۱۰۱۴
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
اهدایی
محمد حسن کریم زاده
۱۳۱۷
جمهوری اسلامی ایران
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۰۱۴
کتاب: کتابی در اصول فقه
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۶۳۰) ازکتب اهدائی: کریم زاده

شمارات وزرين شرح ... الاصول

اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس
كلمة اعلم تذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم
حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته
ولا يضيع الكلام فحذف مع قطعه في مثل هذا الموضع كاحسن موقع واستعمل في قوله
واستمع يوم ينادي المنادي وهو كلمة روي عن النبي عليه السلام انه قال اسبعة ايام المعاد
رح اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك كذا في الكشف الشرع في اللغة التبيين و
الاظهار والمراد به هنا ما بمعنى الشارع فيكون المعنى اصول الشارع اي الادلة التي
نصبها الشارع على المشروعات اربعة فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء و
المعنى من الاضافة تعظيم المضاف واما بمعنى المشروع فالمعنى اصول المشروع

اي

[illegible] التي ثبتت المشروعات الاربعة فاللام للجنس والمعنى من الاضافة
[illegible] المشروعات التي ثبتت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعا
ويجب تلقيها بالقبول والظاهر ان المراد من المشروع هنا الاحكام وان كان في نفسه
شاملا للعلل والاسباب والشروط ايضا واما بمعنى الدين المشتمل على الاصول و
الفروع وغيرها كالشريعة وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام وقال صاحب
الكشف وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع كفخر الاسلام مخالفا لسائر الاصوليين
لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة
واقعة فيما سواه من اصول الفقه ولفظ الشرع اعم يطلق على اصول الدين وفروعه
فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول واما بمعنى الفقه
اي الظاهر ان الشرع هنا بمعنى المشروع ولهذا جزم المصنف في شرحه بان المعنى اصول
الاحكام المشروعة والمراد به الاحكام الفرعية مرادفا للفقه لئلا يلزم الزيادة
على قدر الحاجة ولئلا يلزم ان يكون القياس اصلا للاحكام الاصلية فاصول الفقه
مركب اضافي فيحتاج معرفته الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على
معرفة الكلية اجزائه وهي الاصول والفقه وهاهنا جزء ان ظاهران والاضافة وهو
جزء باطن وبمنزلة الجزء الصوري الا ان القوم لم يتعرضوا له في مقام تعريف المركب
للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار
مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه
ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الغير
من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى عليها علم التوحيد
فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما

بخلاف شهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية
والدليل فذهب البعض الى ان المراد به ههنا الدليل الذي هو المعنى العرفي الا ان النقل
خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدران كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي
وبالاضافة الى الفقه الذي معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما
يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا الدليل لا يقال ابتناء الشيء
على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا فكيف يشمل الحسي لانا نقول المراد بالابتناء
الحسي كون الشيئين محسوسين وللحس مدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران
والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ش اي متعلق
العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما
ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي
الذي تعلق به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل
من ادلتها التفصيلية هو الفقه والمراد بالحكم ههنا نسبة تامة بين الامرين التي
العلم بها تصديق وبغيرها تصور وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات
والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة كالعلم بان
العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم
بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية
ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرائيل والرسول عليهما
الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية لان معنى حصول
العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى المجتهد
المستند علمه الى دليل الحكم حتى لم يحصل من النظر في الدليل وقيد التفصيلية

[illegible]

يخرج العلم الاجمالي لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي
ليس من الفقه ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموعي
واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا او
اما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت
متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت
الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم
احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث
اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو
فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ستة وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية
الكل يستلزم الجهل بكمية الكسر المضاف اليه مثل النصف وغيره ضرورة وبهذا
يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول
واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل
فقيها وليس كذلك اصطلاحا لا يقال ان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ
لذلك لانا نقول التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان
اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب فان قيل قد فسر التهيؤ بكون الشخص
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرائط
التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام قلنا ان المجتهدين
لم يتيسر لهم علم الاحكام مع توقفهم كابي حنيفة رحمه الله في الدهر وانه قد يكون الخطاء
في الاجتهاد وان الحكم في بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا
لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ العلم عليه

اصلا ويمكن الجواب عن هذه الوجوه الاربعة بانا لا نم ان عدم تيسر بعض الاحكام
لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك
لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق
الباطل او نحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام لم يرد به نص ولا اجماع يكون بحيث
لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا
يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام والسلام فانه لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة
للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم
كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة لا نفس الادراك واعترض ايضا
على تعريف الفقه المذكور بان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه وجوابه اولا ان العلم يطلق
على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثانيا انه قد ذكر في المحصول
ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن
وكثرة اخبار الاحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع
غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب
على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح
اطلاق العلم على ادراكه على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل
النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فبينهما تناف قلنا يكون الحكم مظنونا في نفسه معلوما
بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا
له علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تقدير تصويب كل مجتهد واما على
تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب
العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او

فيصح

[illegible]

ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن
العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل
الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا
يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين
في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به فكل ما علم قطعا انه حكم
الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به فمعلوم قطعا فالحكم المظنون
للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي الظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نم
ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا
بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع ولما اخذ الاحكام
في تعريف الفقه وجعلت جزء موضوع علم اصول الفقه ولم يذكر المص مباحث الاحكام
تفصيلا ناسب ذكر بعض مباحثها تكثيرا للفائدة وتكميلا للعائدة فقوله الحكم يطلق
في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي
اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و
يسمى تصديقا وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهو اباحة الفعل والترك للمكلف والاباحة
ان يتساوى فعل المكلف وتركه في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او
دلالة ومعنى الاقتضاء طلب الفعل من المكلف جازما اي المنع عن
الترك وهو الايجاب او غير جازم اي بدونه وهو الندب او طلب الترك
جازما اي مع المنع عن الفعل وهو التحريم او غير جازم اي بدونه وهو
الكراهة فالمباح ما يأتيه المكلف ويتساوى فعله وتركه والواجب ما يأتيه المكلف

ويكون فعلا او تركا عند الشارع بالنص عليه او على دليله ويمنع من تركه اي عدم فعله وهذا معنى اعم من الفرض والواجب فان كان كون الفعل اولى من الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وان كان بدليل ظني فواجب فللواجب معنيان اعم واخص والمندوب ما كان فعله اولى بدون المنع عن تركه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل والحرام ما كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي والمكروه كراهة تحريم ما كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل ظني والمكروه كراهة تنزيه ما كان تركه اولى بدون المنع عن الفعل هذا على راي محمد رحمه الله واما على رأيهما فما يكون تركه اولى ان كان فعله مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة تنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة تحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان تاركه فاعله يتحقق محذورا دون العقوبة بالنار كاستحقاق حرمان الشفاعة كذا في التلويح لكن المشهور المذكور في الهداية وغيره ان كل مكروه حرام عند محمد رحمه الله الا انه لم يطلق عليه لفظ الحرام لعدم نص قاطع وعندهما انه الى الحرام اقرب فعلى هذا لا تفاوت عند الكل الا في كراهة تحريم وتنزيه والمراد بتعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف ولا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولي الامر منكم والسيد فخطابهم حكم ايضا لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى فلا حكم الا حكمه والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ

لفهمه

... الكلام اللفظي

لو زيد او الحرز بالاقتضاء او التخيير عن القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير كما عرفت ثم اعترض المعتزلة على هذا الحد بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق والثاني انه يشتمل على كلمة او للتشكيك والترديد فينافي التحديد والتعريف والثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها ونحوها فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم للمحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وعن الثالث فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا يجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واما واجاب بعضهم بانا لا نسلم انه خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف بان زادوا الوضع ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة

عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع ثم اعترض عليه بوجوه اخر الاول ان المفهوم من تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب وهو اثر الخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى واجيب عنه بوجوه ثلثة الاول انكار ان يراد بالحكم ما حكم به ان يراد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس في كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس المتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم والثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عنه ولكن بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هو متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وارث واولا بان الاباحة في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مرتب عليه ولا يخفى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال الثالث ان التعريف غير شامل للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجيب عنه بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة

بافعال

المطلوب مثل وجوب الايمان الا التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح واجيب عنه بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم فاذا علمت معنى الاصول ومعنى الفقه فاعلم ان اصول الفقه منحصر في الاستقراء في الاربعة فنقول وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره لان الوحي اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة وغير الوحي اما قول كل الامة من عصر فهو الاجماع او لا فهو القياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب وشهادة القلب والتحري فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وعرف الاصولي الاستدلال بانه دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا شرعيا واختلف في انواعه فعند ابن الحاجب التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان ايضا وعند عامة المالكية المصالح المرسلة ثم اعلم ان كل علم كثرة مضبوطة بجهة وحدة تتميز عند الطالب بموضوعه الذي به يمتاز ويخلف عن سائر العلوم ومن حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره فتعريف علم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والمراد بالقواعد القضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا

هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس دل على
ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا وموضوع علم اصول الفقه الادلة الشرعية والاحكام اذ
يبحث فيه عن العوارض للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة وانما افرد المص القياس عن الكتاب والسنة والاجماع فقال و
الاصل الرابع القياس لان الثلثة الاول اصول الفقه وهو الاصول والقياس اصول الفرع
فقط او لان القياس ليس بقطعي بخلاف الثلثة الاول ولهذا لا يعتبر الا في اصول الدين الا عند البعض
عنها فانه قيل الاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي
والقياس بعلة منصوصة قطعي قيل الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض و
امر القياس بالعكس او لان الثلثة الاول اصول مطلقا لكونها ادلة مستقلة مثبتة
للاحكام اصلا ووضعا والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا ودون وجه لكونه
فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم
بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم
واعترض عليه بوجوه خمسة الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه سواء كان
فرعا لشيء اخر او لا ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا واجيب عنه بانا لا ندعي
ان عدم الفرعية دخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي
يستعمل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي ما يبتنى
في ذلك على شيء اخر حتى يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف
غير داخل في الاصل المطلق وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في
الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه يجب
عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مبنيا على شيء اخر واجيب
عنه بان السبب القريب هو المؤثر وفرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة الخ

والثلثة العلة المستنبطة منها تغلب ... التوضيح

بل السبب القريب لانه فرعه فيما العروض يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة
لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون فرعا بل
ليكون بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع الثالث ان اولوية
بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال
مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث حرف واجيب عنه بانا لا نم لزوم اولوية
بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الاشياء الحقيقية الى انواعها و
افرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة
الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم
لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة اجيب عنه بانه ان اريد
بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع
فلا نم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا ينافي استناد الحكم حقيقة الى
غير القياس ليكون اصيلا كاملا الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند الشرعي والا
لكان اثباته شرعا ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا
اصله كالقياس فينبغي ان لا يكون الاجماع اصلا مطلقا وان يفرد بالذكر واجيب عنه بانا
لا نم احتياج الاجماع الى السند فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم
علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وبعد
تسليم احتياجه الى السند فنقول ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس
الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف
القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة
منها اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا
بلا شبهة الكتاب في اللغة اسم للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف

... المنقول كونه قرانا ...

والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة ثم غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام
الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر
فلهذا جعل تفسيرا له وقيل الكتاب القران المنزل على ان القران تفسير للكتاب
وباقي الكلام تعريف للقران وتمييز عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم
ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما
توهم البعض لانه في الغاية مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان صح في اللغة وهو ان
القران يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست
من جنس الحروف والاصوات لا يختلف بالامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي
والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة ويطلق على الكلام
اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها على معنى انه عبارة
عن ذلك المعنى القديم لان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي
دون الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم ولم يكتف
في تمييزه بمجرد ذكر النقل لان التعريف لا بد ان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصل
المساواة ثم كل من الكتاب والقران يطلق بحسب الوضع عند الاصوليين تارة على
الكل خاصة وتارة على ما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فاحتاجوا جوا
الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم في تفسيره جميع الصفات لزيادة التو ضيح
وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة فيها والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران
بدونهما في زمن النبي عليه السلام واعتبر المص ما عدا الاعجاز لان المقصود تعريف القران
لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل
والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين

اللوازم

اللوازم واوضحها ولانه على المتن بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة
لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والانزال
لزيادة التوضيح وقوله نقلا متواترا احتراز عن القراءة الشاذة اذ لم تنقل بطريق التواتر
كذا في التلويح وقوله المصاحف جمع مصحف وهو ما جمع فيه الصحائف مثلثا وفي العرف
ما جمع فيه صحائف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته سواء بقي حكمه او لا مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم على تقدير الاحتفاظ فان قيل ان اريد من المصحف ما
يلزم الدور والا لم يخرج ما نسخت تلاوته قلنا تصور المصحف موقوف على تصور
القران بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه و
القران بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف فلا دور فان قلت فلا حاجة الى تعريف
القران لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات فلا خفاء فيه والتعريف
انما هو للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن
القران من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها ولما طلقوا
القران على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يكون القران في عرفهم كليا من حيث يصدق
على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي ثابتا وان القران فللقران
مفهوم شخصي في العرف العام وهو المنقسم الى سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم
الخاص وهو دليل الفقه وقوله بلا شبهة احتراز عن المشهور والشاذ ولم يخرجا
بما قبل لان اللام في المصاحف للجنس فابطلت معنى الجمعية وتواتر النقل شرط
لثبوته في حقنا الا في نفس الامر كذا في التعليق وعن البسملة اذ المشهور من
مذهب ابي حنيفة على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القران الا ما
تواتر بعض اية من سورة النمل الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب
انها في اوائل السور اية من القران انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف

قوله كل ... وتتعلق كلها ... التوضيح

بحفظ القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو لشبهة
في كونه قرآنا وجواز تلاوتها للجنب ونحوه انما هو على قصد التبرك وعدم تكفير من انكر كونها
من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث تخرج كونها
من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير ثم على مذهب المتأخرين
هي عند الشافعية مائة وثلاث عشر آية من السور وعند الحنفية آية واحدة
من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز وجاز
تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك ومما يتعلق بهذا البحث
من الفروع ان من قال بخلق القرآن يكفر واختار في البزازية عدم الكفر لاحتمال
ارادة المقروء بالسنة او هو مخلوق بل الظاهر ارادته وان من قرأ القرآن على الدق و
القضيب يكفر وكذا من ادخل آية منه في المزاح وان القرآن يخرج عن كونه قرآنا
بالقصد فحل للجنب قراءته على قصد الثناء والدعاء وفي الظهيرية لو حلف ان لا يقرأ
فقرأ الفاتحة على قصد الثناء والدعاء لا يحنث وكذا لا يحنث بالبسملة الا
ان ينوي التي في سورة النمل كذا قال ابن نجيم في تعليق الانوار في اصول المنار و
هو اي القرآن اسم النظم والمعنى والمعنى لم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن
لان الكلام في المكتوب في المصاحف والمعنى لا يكتب بل اراد به ان النظم كما يعتبر
في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى وفيه رد على من
زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا اجوز القراءة بالفارسية في الصلوة
من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها وقال وهي اسم النظم والمعنى الا انه لم يجعل
ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم العربي كما قال صاحباه
في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب تعالى والمعنى هو المقصود فيها والاصح انه رجع عن
هذا القول كما روى نوح ابن مريم هكذا لانه يلزم منه اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية

غير مكتوب

غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القراءة لانه اسم النظم والمعنى و
المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في
الاصل رمي شيء واسقاطه من الفم ومنه اللفظ بمعنى التكلم والنظم حقيقة في جمع اللؤلؤ
في السلك بحسن الترتيب ومنه نظم الشعر فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه
الكلمات بالدرر وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها الا لا يعرف احكام الشارع
الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا معرفة
القصص والامثال والحكم وغيرها اذ القرآن بحر عميق لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه جعل
فخر الاسلام الاقسام اقسام النظم والمعنى كما جعل المصنف وجعل الاقسام الخارجة من
التقسيمات الثلث الاول واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته و
اقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود
والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام
الرابع اقسام المعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام المعنى والبواقي
للنظم وذكر صاحب التنقيح ان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اختيارا بالحاصل
وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة و
الدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ
وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما
قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد وا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه
عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا للمجموع اللفظ
وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته

المعنى وذلك ان التقسيم المفهوم من الاقسام اربعة لان اللفظ الدال على المعنى
بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة
الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالته عليه فان
اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الرابع وان كان باعتبار استعماله
فيه فهو الثالث وجه آخر ان التصرف في الكلام اما ان يكون من جهة المتكلم او
السامع فهو القسم الرابع وان كان من جهة المتكلم فاما ان يكون التصرف في لفظ
الكلام او في معناه فان كان الاول فاما ان يكون بحسب الوضع فهو القسم الاول
او بحسب الاستعمال فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الثاني وجه آخر
ان المفهوم من النظم اما راجع الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول و
الثاني اما راجع الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون تصرف بيان اي القاء
معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو
القسم الرابع الاول في وجوه النظم الوجوه جمع الوجه والاعتبارات والمراد بها اقسامها
الحاصلة بتلك الاعتبارات وهذا التفسير يظهر اطراده في التقاسيم الاربعة بخلاف
تفسيرها بالطرق فانه لا معنى له في التقسيم الاول صيغة ولغة الصيغة واللغة مترادفان
والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ان الصيغة
ههنا عبارة عن الهيئة لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات
والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها
ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين
حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى المخصوص فاللفظ لا يدل على معناه
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرها عن وضع اللفظ وهي اربعة الخاص والعام
والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او

على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض
على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك قال في المنور في وجه الانحصار ان النظم
اما موضوع لمعنى واحد او لمعان فالاول خاص والثاني اما ان يكون على سبيل البدل
او الشمول والثاني العام والاول اما ان يكون واحد من المعاني راجحا فهو المأول
او لا فهو المشترك جعل المصنف باعتبار الوضع اولا لان السابق في الاعتبار هو
وضع اللفظ للمعنى والثاني في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه
كما في التلويح وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة
اربعة اخرى تقابلها والمراد بالمقابلة ههنا ان يكون موجبها مخالفا لموجب الاقسام
الاول وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل
او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان
قبل النسخ فهو المفسر والا وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وجه آخر ان البيان اما ان يحصل بمجرد سماع
النظم او لا فالاول اما ان يساق الكلام له او لا فان لم يسق له فهو الظاهر وان سيق
له فاما ان يقبل الكلام التأويل والتخصيص او لا فان قبل فهو النص وان لم يقبل فاما
ان يقبل النسخ والتبديل او لا فان قبل فهو المفسر والا فالمحكم وان لم يحصل بمجرد
السماع فاما ان يحصل بمجرد الطلب او لا فان حصل فهو الخفي وان احتاج الى الطلب
بعد التأمل فهو المشكل والا فان رجي البيان فالمجمل والا فالمتشابه قدم التقسيم
باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى
لان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم على الثاني
طبعا فقدم وضعا ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مناسبة كأنه لوحظ

ويل

اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ ثم استدل به فان قيل اقسام
المقابل اما خارجة من تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال
والثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال وذلك خمسة
اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان
الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون
اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام
الشرع وباقسام المقابل لا تحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل به اذا
خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل
دخل في الاقسام الاربعة وقيل انها ليست من قسم لان البيان هو الاظهار او
ازالة الخفاء فلا ينافيه والحال ان الشيء لا ينافي ما ينافيه فلهذا لم يجعل قسم
البيان ثمانية ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان ذكرها هنا
وقع تبعا والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
حكمه مجازا او في طرق جريان استعمال النظم في بيان المعنى واظهاره من انه
بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اربعة
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لان اللفظ ان استعمل في موضوعه فهو حقيقة و
الا فمجاز وكل منهما اما ان يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح
معناه فهو الصريح او استعمل مع استتار معناه فهو الكناية وقدم التقسيم الثالث
على الرابع لان البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه بعد الاستعمال كما مر و
الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على
مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما فان

للكلام

للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب ونظيرا على المعنى الوضعي ومجازا
عنه وبحسب ارادة المتكلم واستعماله فاشار بقوله على المراد الى هذا القسم وبقوله
والمعاني الى الاولين كذا في الكشف والحاصل ان هذا القسم باحث عن كيفية
دلالة اللفظ على المعنى كما في التنقيح فوزان معرفة الوجوه اي الوجوه المعروفة
وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم
يدل عليه بالنظم فان فهم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء وطريق اخر ان المستدل
اما ان يستدل بمنظومه او بمفهومه اللغوي او لا فالاول اما ان يكون سوق
الكلام له فهو عبارة او لا فهو الاشارة والثاني فهو دلالة والثالث فاما
بما يقتضيه صحة النص عقلا او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو من الاستدلالات
الفاسدة والمعتمد في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت
من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام لجواز
صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة ولا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام
الخارجة من تقسيم تقسيم هذا كتقسيم الكلمة تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة و
النكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها
الاختلاف بالاعتبارات والحيثيات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ المؤمن
مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباهرة ومشترك من حيث الوضع
للباهر وغيرها وكذا التقسيم الثاني وبعد معرفة هذه الاقسام اي العشرين
قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لم يرد بقوله قسم
خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم بل اراد ان معرفة

تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم لكنه قسم خامس لها وهو اي القسم الخامس الاربعة
ايضا معرفة مواضعها واشتقاقها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها
كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد الى جميع الاسماء الاقسام فان قوله المؤمنون منون
مثلا يدل على مسلمين موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم هذا اللفظ بالعام ماخوذ
اشتقاق هذا القسم العموم وقف عليه وترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض رفی
كما في النص مع الظاهر او عند الوجود كما في العام مع الخاص ومعانيها اي حقائقها وحدودها
في اصطلاح الاصوليين واحكامها اي الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا
او ظنا او وجوب التوقف وغير ذلك فبلغت الاقسام ثمانين وكذا السنة
تنقسم على هذه الاقسام الثمانين اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى اي واحد شخصي كزيد
او نوعي كرجل او جنسي كانسان فيحصل به الاحتراز عن المشترك لانه موضوع لاكثر
من واحد على سبيل البدل وخرج به المطلق على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما
وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة
ولا للكثرة لانهما من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات معلوم
اي بين لا مجهول كالمشترك والمجمل فهو احتراز عنهما قيل لا حاجة الى الاحتراز عن المجمل
لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض
بسبب ازدحام المعاني بعارض الاستعمال لكن المعنى احترز عنه نظرا الى الظاهر والمراد من المعلوم
المعلوم ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا
جعل الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا
الوجه وان احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على عدم الاشتراك
بين الافراد يعني لا يكون المعنى مشتركا بينها اصلا كزيد والتثنية او يكون مشتركا
بينها ولا يتناول اللفظ على سبيل الشمول كرجل وان كان في كل منها انكرة مثنا واه

لفرد

لفرد بخلاف الرجل والانسان بلام الاستغراق ويدخل فيه اسماء الاعداد وكانه مكانه
لفظ موضوع لمعنى واحد بالنوع كرجل احترز بقيد الانفراد عن العام لانه وضع لمعنى
واحد شامل للافراد وقيل عن المشترك بين المشخصات والعقلية كما في هذا التعريف
مثل كما في تعريف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه وتوجيهه يعرف
من شرح ملا جامي وهو اي خصوص الخاص اما ان يكون خصوص الجنس قال
ابن نجيم في التعليق هو اي الخاص اما ان يكون خاص الجنس الى اخره فالخصوص
بمعنى الخاص والجنس في عرف الشرع لفظ يتناول الكثيرين المختلفين في الحكم الشرعي
كان انسانا فانه يتناول الرجل والمرأة وحكمهما مختلف لان كاختصاص الرجل بالنبوة و
الامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغيرها او خصوص النوع هو في الشرع لفظ
يتناول الكثيرين المتفقين في الحكم كرجل واما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن
العوارض او خصوص العين اي الشخص كانسان ورجل وزيد وحكمه اي الاثر الثابت
من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا ان
يتناول المخصوص اي مدلوله قطعا اي على وجه يقطع ارادة غير مدلوله والقطع
يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل والمراد به هنا الثاني
اذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول لان احتمال
المجاز قائم وبهذا سقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال المطلق لان الاحتمال
لا ينافي القطع بالمعنى الثاني لان ما لم ينشأ من دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان
من لم يقم تحت جدار غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام وقد حكي
خلاف في افادته القطع فعند ابي زيد ومتابعيه يفيده خلافا للمشايخ سمرقند و
وقع الخلاف لمنصور القاآني بان من اثبته اراد المعنى الثاني ومن نفاه اراد
المعنى الاول والقطع بالمعنى الاول يسمى علم اليقين وبالمعنى الثاني يسمى علم الطمأنينة كذا

قال ابن نجيم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم اي على زيد فان قيل الموجب
للحكم الكلام لا زيد ولا عالم قلنا كانه اريد انه مدخلا في العلم وعليه ذلك قال الحمس الايمة
حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له
لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة ولا يحتمل الا لخاص في الخارج البيان اي فخلوط الحكم
اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير كقوله للحروات طالق ثنتين وكذا
يحتمل بيان التقرير مثل جاءني زيد نفسه لكونه بينا معلوما في نفسه والبيان اما
لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الخفاء وهي لازمه واثبات الثابت او نفي
المنفي محال قوله الاحتمال البيان ذكره وان علم من التعريف ليفرع عليه قوله فلا يجوز الحاق
التعديل اي تعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود وقدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد
في الصحيحين للاعرابي الذي تركها من قوله ارجع فصل فانك لم تصل بالنسا كالفرض
القدر كذا قال ابن نجيم بامر الركوع والسجود وهو قوله واركعوا واسجدوا على سبيل
الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه
وهو الميل عن الاستواء وكذا السجود خاص معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
لا يحتمل البيان فيتعلق على سبيل الفرض لا انا الحق التعديل بها الا على سبيل الفرض جائز
واختلف فيها فروي الكرخي انه واجب وروى الجرجاني انه سنة وقد سئل محمد عن تركه
فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن الشيخ من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وقيد
بالاعتدال فيهما لان الاعتدال في القومة والجلسة سنة عندهما اتفاقا وبطل شرط
الولاء بكسر الواو وهو التتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه
باعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه الصلوة والسلام واظب عليه
والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم تجيء للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك

لقوله

قال ابن كمال الفرض المنقول عند ابي يوسف وحاصل التعديل ما يثبت بدليل قطعي والظني على ما ينتفي
وهو الواجب فيتفرع للموافق
القدر لان ابا يوسف موافق
في الاصول انتهى

لقوله عليه الصلوة والسلام لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي انما تعتبر بوضوئه لصحة
الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات فاية الوضوء مطلق
بالشرط في قوله شرط الولاء لان قوله فاغسلوا وجوهكم الاية الغسل والمسح خاص
فاشتراط هذه الاشياء زيادة على النص باخبار الاحاد وهو باطل فان قيل
اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا الادلة
السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القران المفسرة او المحكمة و
السنة المتواترة التي مفهومها قطعي وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة
وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت
ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله والحرام في مرتبة الفرض و
المكروه تحريما في مرتبة الواجب وتنزيها في مرتبة المندوب فخبر التعديل من القسم
الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة تا تافق للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب
واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجيء في العبادات والوضوء ليس بعبادة
وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة
التي تدل على رجحان الفعل على الترك والاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي عليه السلام
واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي
انه عليه السلام نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه وبطل شرط الطهارة
اي الوضوء في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول
بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام الا
يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان قوله وليطوفوا
خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز

قوله بل لانه الواجب المصطلح كما ثبت بخبر الواحد
بل بخبر المشهور لانه احاد في الاصل فيختص
الواجب بالتسمية المذكور ولا وجه له
على القول الثاني ثبت به الفرض ايضا لان الوجوب
السبب لهذا ذكره

ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف
مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا
لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم ان الاجمال من حيث المبدا مع
ان العدد وتعيين ثبت بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب قال ابن
نجيم الطهارة واجبة على الصحيح لحديث الا لا يطوفن فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لانه
نهي مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه ايضا وقلنا بوجوب الجابر اذا
تركه كلا منهما وبطل التاويل اي تاويل الشافعي القروء بالاطهار في اية التربص
وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات
المدخولات بها من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك بين الطهر والحيض
حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن لان اللام في بمعنى الوقت فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو
كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة
وليس بمأمور به وبان الهاء في الثلثة تدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان
الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد بعكس التانيث قلنا في الجواب عن
الاستدلال اللام للعاقبة او ان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق بق
عليها بدليل قراءة ابن عباس رض فطلقوهن لقبل عدتهن وفي الكشاف معنى
الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر و
لا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر ولما جيء
الثلثة الا لمذكر روعي علامة التذكير والمراد من القروء الحيض عندنا لانه لو
كان المراد الطهر بطل موجب الخاص وهو الثلاثة اما بالنقصان عن مدلوله اي طهرين
وبعض الطهر ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق في العدة واما بالزيادة الى ثلثة

اطهار

اطهار وبعض طهر ان لم يعتبر فيعارض بان الزيادة تلزمكم من حمل القروء على الحيض
فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فيجب ثلث حيض وبعض فيجاب
بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة
وجعلت حيضتين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير
الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتي ما ذكرتم وايضا النظر حمل الكلام على الطلاق
المشروع الواقع في الطهر لانه المتعلق بنظر الشارع في بيان ما يتعلق به من الاحكام
ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع ويمنع بانه يقال الاثم انه اذا لم يعتبر
الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب الشرعي
لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم منه البعض الذي وقع فيه الطلاق
بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا ينفع الشافعي لانه لا يقول بوجوب
ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابانة دفع ما يورد من المعا رضة
بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض فان قيل لا نم انه اذا اعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك انه
لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل و
الكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا قلنا ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد
ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن اسما له لزم انقضاء العدة بطهر واحد
بل باقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات ولزم عدم الفرق
بين الاول والثالث في صحة اطلاق الطهر على البعض فيلزم انقضاء العدة
بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك لانه خلاف
الاجماع فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العد الا باعتبار انقطاعه

بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف بالتمام
الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة
طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فيلم هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد
وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول
الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانها كما لا
تتصف اولا النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر
الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من
الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع هذا امتنع ذاك وان
ادعى جواز الاول دون الثاني لا بد له من البيان ومحللية الزوج الثاني مبتدا
اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة خبر بحديث العسيلة لا بقوله
حتى تنكح زوجا غيره وبطلان العصمة اي سقوطها والمراد بالعصمة عند الفقهاء
كون المحل حراما عن اتلاف المسروق ثابت بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا
هذا جواب عن مسئلتين خالف الشافعي فيهما ابا حنيفة رح محتجا بان فيما
ذهب اليه ترك العمل بالخاص والخاص لا يكون محتملا للبيان بالزيادة والحال ان الخاص لا
يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة والنقصان تقرير المسئلة الاولى ان رجلا ان
طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت
عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة رح وابو يوسف تعود الى الاول بثلث طلقات و
يهدم الزوج الثاني الطلقة او الطلقتين كما يهدم الثلث بناء على ان وطء الزوج
الثاني مثبت للحل الجديد وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات او الى الاول

الزوج الثاني ما دون الثلث بناء على ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
لان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حاصل في الغاية واثر الغاية
في انهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السا بقة
وهي الحرمة السابقة وهي الحرمة الغليظة الثابتة بالطلقة الثالثة لا مثبتا
لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن الموانع
كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء
الزوج الثاني يهدم حكما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة
بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا يتصور غاية الشيء قبل وجود
اصله فيلغى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح وابي
يوسف بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وتقريره
ان المراد بالنكاح العقد لا الوطء بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول و
انما يثبت بالحديث المشهور وهو ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لامرأة رفاعة
وقد طلقها ثلثا وتزوجت بعبد الرحمن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته
الا كهدبة ثوبي هذا اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من
عسيلته ويذوق هو من عسيلتك حيث جعل الذوق غاية لعدم العود
وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل ولو كان
ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عليه السلام محللا
بقوله لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فيهدم ما دون
الثلث بكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى فان قلت ما معنى لعنهما
قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح للدوام وصار كالتيس
المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن

اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عليه
السلام ما بعث لعانا فان قيل الحل ثابت في الطلقة والطلقتين فلو كان الثاني محللا
يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبل لان حله كان ناقصا
وهو اثبت حلا كاملا والعصمة انما يثبتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التعبير
اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر السوق اشارة الى ان الاثر
غير مشروط لانه تبع وتقرير الجواب الثانية انه في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في ابانة الشيء عن الشيء من غير الاثر على ابطال
العصمة فيلغى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان
باهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان
يثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات اسم لما شرعه الله تعالى في مقابلة
جناية العبد التي وقعت على حق الله تعالى فيتحول العصمة عندنا والسارق في المال الى الله تعالى
ليصير معصوما لله تعالى حتى يكون الجناية واقعة على حق الله تعالى خاصة ويكون حراما
لعينه فيصير المال ملحقا بالاقيمة كالعصير اذا تخمر فان قيل لو انتقل العصمة الى الله تعالى لزم
ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة
حقا للعبد والخمر ليس كذلك وكيس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه
لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجد
قائما فلمالكه ان يسترده والعصمة انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك
مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصار حرمة العين لله تعالى و
اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطعت يده
لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب
الضمان وان لم تقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان

اعلم ان ثبوت الضمان يكون بالسرقة مع القطع ان لا يجتمعان عندنا سواء كان المال قائما او مستهلكا لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه وقال الشافعي يجتمعان لانهما يجبان بحقين مختلفين لان القطع للزجر والتعلق بالاتلاف وسبب القطع الجناية على حق الشرع والضمان على حق العبد ويحكم التحريم لانه يجب ان يحلل احدهما اللازم

قضاء او اعادة فيجب بالضمان فيما روي عن محمد رح فان قلت القطع شرع لصيانة
حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه
تكميل معنى الحفظ عليه فكان القطع جبرا عن الحفظ بالضمان ولذلك انما لم يكن الحاكم
قطعيا في مدلوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع ووجب مهر المثل في العقود المفوضة
وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل وعملا بقوله تعالى
وان تبتغوا باموالكم وعملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم بيان التفريع الاول انه
الله تعالى قال في سورة البقرة الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة
على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمثنى التثنية بل اراد التكرير
كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك وقيل اي
التطليق الرجعي اثنان لانه لا رجعة بعد الثلث فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية
ولما روي ان النبي عليه السلام سئل اين الثالثة فقال عليه السلام او تسريح باحسان
فامساك بمعروف اي بمراجعة وحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي طلاق بالطلقة الثالثة
او بان لا يراجعها حتى تبين ولا يحل لكم ايها الحكام ان تأخذوا مما اتيتموهن
من المهور شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله الا ان يخافا اي الزوجان ان لا يقيما
حدود الله اي حقوق الزوجية فلا اثم في الاخذ والاقتداء فان خفتم اي علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فلا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها تلك اي ما حد من الاحكام حدود الله
فلا تعتدوها اي فلا تتعدوا بالمخالفة ومن يتعد اي يتجاوز حدود الله فاولئك هم الظالمون
تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في التهديد فان طلقها فلا تحل له من بعد الله من بعد
ذلك الطلاق حتى تنكح زوجا غيره حتى تتزوج غيره والنكاح يسند الى كل منهما كالتزوج
فيصح ايقاع الطلاق بعد الخلع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان الفاء للفظ خاص

للتعقيب وتحقق عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة الذي
يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وفي تخصيص فعل المرأة تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
لانه تعالى لما جمعهما في قوله الا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء
الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوع على الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء او
صار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ والا يلزم ترك
العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
كانتا بمال او بدونه فدل على شرعيته بعد الخلع عملا بموجب الفاء فان قلت على
ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان
المراد منه الرجعي قلنا ان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ فان قيل لا يصح التمسك
بالاية فان الخلع طلاق وانه بالجمعة العربي لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع
قلنا ان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف
من غير تعقيب ولا ترتيب في الالزم من اثباته شرعية الطلقة الثالثة ووجوب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك
العمل الفاء يقع بعضهم فان طلقها قلنا الاثم الملازمة وانما ثبتت الملازمة ان لو كانت
الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي
قد يكون بمال وقد يكون بدونه ولو سلم فانما يلزم بالاجماع او الخبر المشهور وكل منهما
قطعي يجوز نسخ الكتاب به لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا
نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف

واعلم

واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح اشارة الى ترك واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فانه اذا اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الاية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع والاولى ان
يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام المختلعة يلحقها صريح
الطلاق ما دامت في العدة وبيان التفويض انه تعالى قال في سورة النساء
الطول واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما سوى المحرمات المذكورة اي تبتغوا
باموالكم اي ارادة ان تبتغوا باموالكم اي بالصرف في مهورهن ويجوز ان يكون
بدل الاشتمال مما وراء ذلكم والابتغاء الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة
والمراد العقد الصحيح فلا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء
والباء في قوله باموالكم لفظ خاص في الالصاق فلا ينفك الابتغاء وهو العقد الصحيح
عن المال اصلا سواء سماه او نفاه او سكت عنه فيجب بنفس العقد الصحيح اي
بمجرده بلا تاخير خلافا للشافعي فان عنده لا يجب المهر عند الموت وعند اكثرهم عند
الدخول وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما والخلاف فيها في مسئلة
المفوضة وهي التي فوضت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها
فزوجها او اما التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح ان يكون محلا للخلاف لان نكاحها غير
منعقد عند الشافعي وقد يروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر
فاذا مات احد الزوجين في المفوضة قبل الدخول فعندنا يجب المهر عملا بالباء الموجبة
للالصاق وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رض في المفوضة حسبها الميراث
ولا مهر لها فقد اخر وجوبه به ومن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص

واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ووجبت المتعة
فان قيل لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس
بقياسي وانما يعرف بالنص وهو ورد في المسمى دون غيره وبيان النوع الثالث انه
الله تعالى قال في سورة الاحزاب قد علمنا ما فرضنا عليهم اي على المؤمنين
في ازواجهم وما ملكت ايمانكم والفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة
استعماله فيه شرعا مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب
فيكون معنى قوله ما فرضنا ما قدرناه وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا
شرعا ولما لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق القياس على ما هو المعتبر شرعا
في وجوب قطع اليد وهو عشرة دراهم فعندنا تقدير المهر مفوض الى الله تعالى
تقدير العبد امتثال بما قدر الله فان الله تعالى فوض تقديره الى نفسه بقوله قد فرضنا
وهو لفظ خاص موضوع المتكلم وعند الشافعي تقدير المهر مضاف الى العبد ومفوض
اليه لان قوله ان تبتغوا باموالكم مطلق وهو المراد اذا ان شاءت سمت في العقد وان شاءت
سكتت فمن لم يجعل تقدير المهر مضافا الى الله تعالى فقد ترك العمل بهذا الخاص وهو لفظ
الفرض مع ضمير المتكلم ومعنى الاية عنده قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في حق
ازواجهم من شرائط العقد ووجوب القسم والمهر بالوطء حيث لم يسم وفي حق ما
ملكت ايمانهم من توسيع الامر فيها انه كيف ينبغي ان يفرض عليهم ومنها اي من الخاص
الامر اعلم ان الغرض من مباحث الكتاب معرفة افادة الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
ونحوهما كالوجوب ونحوها واللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من
حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر الشارع او انشاء ان لم يحتمل واخبار
الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وكذا في الافادة من

الانشاء

الانشاء لانه ادل على الوجوب وذلك لان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم
لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل
مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد الحكم
الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد
الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق
ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الا
الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان
الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على
تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الامر واما الانشاء
فهو اما طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم هو
الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر
بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي احق ما يبدا به
في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام
ويتميز الحلال والحرام واعلم ان ابحاث الامر والنهي تعم الكتاب وغيره ولهذا
قيل كان حقهما ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا
محفوظا كان مباحث النظم فيه اليق واصح فذكر عقيبه واعلم ان لفظ
الامر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزما لغة وجمعه امور وعند النحاة ما دل
على الطلب وعند الكلاميين بناء على انه النفسي اقتضاء فعل غير كف
على جهة الاستعلاء حتما وبالاخير خرج الندب النفسي والاقتضاء المذكور هو معنى
الايجاب ولا يرد الكف على عكسه فانه الاقتضاء فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده

فان الاقتضاء موجود فيه وليس بامر بل هو نهي لان المحدود النفس لا الصيغ فيلتزم ان معنى لا تترك والكف وذروا البيع نهي ويدخل فيه الطلب بفعل كذا اذا اريد به الحال وعند الاصوليين حقيقة اصطلاحا صيغة المعلومة لان الاصولي يبحث عن الامر الصيغي لا النفسي لان بحثهم عن الدلائل السمعية كذا قال ابن نجيم قدم الامر على النهي لان الانسان انما يكون مكلفا بالشرائع بعد الايمان وهو انما مامور به بقوله تعالى امنوا ولانه طلب الوجود واشرف وهو قول القائل فلا يكون الفعل والاشارة امر الغير على سبيل الاستعلاء اي طلب العلو وعد نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع عاليا افعل احترز به بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو في الواقع ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريق اشتقاق افعل من الفعل قيل فيه نظر لخروج الامر الغائب من التعريف والاصوب ان يقال المراد من افعل ما يدل على طلب فعل سكت الاخر ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحوهما وليست بامر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من

القائل

القائل فيما نحن فيه لا يعد في العرف مقوله بهذا القائل الادنى بل بقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته ويختص مراده اي المراد بلفظ الامر بصيغة يعني ان لفظ الامر اي أ م ر حقيقة في الصيغة المخصوصة والقول المخصوص خاصة لا يطلق على الفعل حقيقة بل يطلق عليه مجازا فالمراد بالامر هنا هو الاسم والمذكور فيما سبق هو المسمى اي القول على سبيل الاستعلاء متى قول المعرف ويختص مراده اما شامل او مستخدم لا زمه الايجاب ما لا يريد بها او قال بعض الشارحين في حل هذا المقام ويختص مراده اي المراد بالامر وهو الوجوب عندنا وعند من تابعنا وبقوله ان الفعل موجب ايضا بصيغة الا ان يشار من الفعل لازمه اي مختصة بذلك المراد فالوجوب يختص بالصيغة بالموجب مختصة بالوجوب فيكون الاختصاص من الجانبين وقد يختص اللفظ بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يختص المعنى باللفظ لا اللفظ به كالمشترك والمفهوم من هذا القول بيان لما علم من قوله ومنه الامر لانه جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى توقف الاختصاص من جانب اللفظ ايضا بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من الجانبين ثم فرع عليه بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا اي يجب اتباعه يعني ان فعل النبي عليه السلام الذي ليس بسهو ولا طبع ولا خاص به فانه لا يكون موجبا اتفاقا واما الفعل الذي يكون بيانا لمجمل الكتاب ففي اتباعه اجماعا لا يكون موجبا لان الفعل ليس بامر حقيقة ولا تعدد الدال على الايجاب وتعدد الدال مع اتحاد المدلول اعني الترادف خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب فلو قلنا يكون الفعل ايضا للايجاب معتبرا لما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك وقد يقال انه الموضوع للمعاني انما هو من العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو

لو قوع الترادف

القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال تحصل بالصيغ او كلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في العبارة ووفائها بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب الا ان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لتشتد الاهتمام به وكثرة الحاجة اليه ولذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام خلافا لبعض اصحاب الشافعي اي قال البعض ان فعل النبي عليه السلام موجب لانه امر حقيقة وكل امر للايجاب ففعله للايجاب اما الصغرى فلقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد ثم استدل المصنف على ان الفعل لا يكون موجبا بقوله للمنع عن الوصال والمنع عن خلع النعال روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام ان جبرائيل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وروي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم قيل ان الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا اعلل بقوله يطعمني ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار بوجود القذر في نعليه وهو كان مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وامر به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع

لما

لما انبعث الصحابة رض وفهمهم الاتباع والدليل لهم ومن دليل كون فعل النبي عليه السلام للايجاب قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب اي كون فعله موجبا للترتيب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو نص صيغة الامر لا بالفعل اي لا بنفس فعله والاما احتيج الى هذا الامر بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول قال البعض ان لفظ الامر اي أ م ر كما انه حقيقة في صيغة افعل استعلاء وهو بالاتفاق كذلك حقيقة في الفعل حتى يكون مشتركا لان الفعل امر لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فعارضناه بالوجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع لخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر في الاستعمال وانما قيد بقوله انه موضوع لخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك اذا لم يرد به الخصوص كما ان المجاز المتواتر ان ذكر العام واراد الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق المجاز والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر ومنعه المص بقوله ولو سمي الفعل به اي بالامر مجاز لانه اي الامر سببه اي سبب الفعل فاطلق اسم السبب على المسبب وقد يقال شبهة الداعي الى الفعل بالامر ثم فاطلق اسم المشبه به وهو الامر على المشبه وهو الداعي في كون الداعي امرا والفعل

مأمورا فاطلق اسم المصدر على المفعول هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لا تمكن انه يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد من يمنع الصواب فالقول يتصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه لما فرغ من بيان
ماهو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسماه اعني الصيغة
افعل فقال وموجبه اي الاثر الثابت بالامر المطلق اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل
في غير الوجوب مجازا قال ابن نجيم الموجب والمقتضى والحكم عند الفقهاء الفاظ مترادفة
والضمير راجع الى الامر باعتبار مسماه الوجوب بمعنى ان الامر المطلق ظاهر في الوجوب
ويحتمل غيره لا انه محكم فيه لا يحتمل غيره اصلا لا الندب ولا الاباحة ولا التوقف نقل عن
الشافعي ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب وعند الشيعة مشترك
بينهما وبين الاباحة ونقل عن ابن سريج انه مشترك بين الثلثة وبين التهديد و
ذهب المرتضى من الشيعة الى انه مشترك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد
وهو الطلب جازما كان او راجحا او بين الوجوب والندب والاباحة فان موجبه ايضا
واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور في ذلك
الواحد على ثلثة مذاهب فقال البعض من اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود
الفعل وادناه المتيقن اباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة
وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب
الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان
وقال اكثر العلماء انه موجب واحد وهو الوجوب لان الغرض من وضع القوم الكلام هو
الافهام والاشتراك مخل به فلا يثبت به الا عند قيام الدليل ولان الوجوب كمال الطلب والاصل
في الاشياء المطلب الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة او الندب
جعل الناقص النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول وفيه نظر لانه اثبات اللغة

بالترجيح

بالترجيح وذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجبه التوقف لانه مستعمل في
معان كثيرة مختلفة وهي ستة عشر الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم والثالث الاباحة نحو كلوا والرابع التاديب كقوله
النبي عليه السلام كل مما يليك والخامس الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
والسادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم والسابع الامتنان على العباد نحو كلوا
مما رزقكم الله والثامن الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين والتاسع التعجيز نحو فاتوا
بسورة من مثله والعاشر التسخير نحو كونوا قردة والحادي عشر الاهانة نحو ذق
انك انت العزيز الكريم والثاني عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والثالث
عشر الدعاء نحو رب اغفر لي والرابع عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي
والخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والسادس عشر التكوين اي الايجاد
نحو كن فيكون وبعض هذه المعاني حقيقة اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان
كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند
الاستعمال لا في تعيين الموضوع لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي بين المعاني
الاربعة وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع انه الوجوب
فقط او الندب فقط او مشترك بينهما قلنا ان الاحتمال لا ينافي القطع بالحد المعاني
لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي
انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل
عليه حتى يوجد صارف عنه سواء كان الامر واردا بعد الحظر او قبله اختلف القائلون
بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالحق رحمه الله ايضا الموجب
بالدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وكذا لا نقول الدلائل الآتية
انما هي في الامر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر

الاغراض وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لهما من دليل وقيل للندب
لان الامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله
وقيل للاباحة باستقراء استعمالاته فوجب الحمل عليه عند تجرده لوجوب الحمل على الغالب بما
لم يعلم انه منه كالامر بالاصطياد بعد الاحلال في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وامثاله
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا قلنا لا نم صحة الاستقراء وان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الاثنين بمعونة القرينة وهي مثل الكسب و
الاصطياد انما شرع لحق العبد والنفع له فلو وجب لصار حقا عليه وهو غير الحق فيعود
على موضوعه بالنقض واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة
عند الاكثرين والوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب
مما ذهب اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة ثم استدل على ان
موجب الامر الوجوب بالنص والاجماع والمعقول فقال لانتفاء الخيرة عن الشخص المأمور بالامر
والندب والاباحة لا ينفيان الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لعمومهما
بالوقوع في سياق النفي وذا امرهم الله ورسوله جمع التعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من
امرها شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيار ربهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه ثم لا بد
ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وحقيقته الاتمام الشيء قولا كما
في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى عن هذا المعنى فتعين
الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما
ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى واذا قضى امرا اي اذا اراد

شيئا

شيئا فذلك لان الوارد بعد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه والوارد بحكم بفعل او
شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وهي تثبت الخيرة وعلى تقدير انه يجوز
الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة ثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد و
لزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم قول المخصوص
اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرهم منصوبا على المصدر او التمييز لما في الحكم
من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد ركبا او اختفا ق
الوعيد التارك قال الله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به
عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي
ما كثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ودلالة الاجماع لاتفاق اهل العرف
واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على
ان طلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على
الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ واتفاق الدلالة الاتفاق
الاجماع لان الاجماع لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه في المعقول كما مر ان الامر لطلب
الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وان الوجوب كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة او الندب جعل النقصان اصلا
والكمال عارضا وهو قلب المعقول وقيل هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل
استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك فعلم بهذا ان صيغة الامر
موضوعة للوجوب قال ابن نجيم في المعقول هو ان لكل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي
والحال والاستقبال عبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب و
العقاب فلا بد من وضع عبارة له وهو الامر واذا اريد به الاباحة او الندب فقيل انه اي

الامر حقيقة فيه اى حقيقة قاصرة لانه اى كل واحد من الاباحة والندب بعضه اى بعض الوجوب وقيل لا يكون حقيقة بل مجاز الا انه اى الامر الذى اريد به الندب او الاباحة جاز اى تعدى اصله اى الذى وضع له اصله وهو الوجوب قيل ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف فى صيغة الامر والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر بل فى اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فى الندب او الاباحة مثل قوله تعالى كلوا واشربوا او فاصطادوا او فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب كما انه حقيقة فى الوجوب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله ولا ترجيح فى الاباحة قال فخر الاسلام فاذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد ذهب بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص وهو ابو بكر الرازى مجاز واختار فخر الاسلام الاول مع انه وافق الجمهور فى ان الصيغة حقيقة فى الوجوب فاستشكل مخالفته لهم فى كونه مجازا فاولوا كلامه بان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز فى اصطلاحه بناء على انه يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له فيسمى مجازا والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة فيهما فيزول الخلاف لان استعمالها فى الندب او الاباحة من قبيل الاستعمال ليكون مجازا الا من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فلا يكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراكها فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما

مع

لان فخر الاسلام بعد ما نسب كون الصيغة حقيقة للوجوب خاصة ونقل الاختلاف فى اختيار القول بان الامر حقيقة او مجاز فى الندب او الاباحة وقال الاول اصح

مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الجواز الوجوب المقيد بامتناع الترك فيكون مباينا له فلا يكون جزءا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالجواب ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ويمكن توجيه ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء على وجه يندفع عنه اعتراض البعض وهو ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا ليكون المجموع مدلول اللفظ القطعى الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك لا بلفظ الامر ولا اخفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الندب والاباحة استعمالها فى جزئهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة ولا يقتضى الامر المطلق يعنى لا بقيد مدلول الامر وهو الصيغة التكرار اى تكرار الطلب للمأمور به وكذا لا يقتضى العموم لان الصيغة موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة ولا تكرار لاطباق اهل العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية لوجود الفعل لا فائدة فيه بما ذهب اليه كثير من ان المرة والاحتمال عموم الفعل بقوله

افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب فعل الصلوة فى كل فجر فى تلك الازمان فى مثل صلوا وصوموا الامتثال ايقاع الافراد فى زمان ما غير فان فى مثل طلقى نفسك يجوز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر المص على ذكر التكرار وقد ذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير مفهومهما وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك انما الخلاف فى الامر المطلق اى المجرد عن تلك القرينة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لا وفيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث سأل العامنا هذا او للابد حين قال النبى عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا الا يتقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين وانه فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابا ما لا نم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب وهو البيت وليس بمتكرر والثانى مذهب الشافعى وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا او لهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك الاحتمال للامر من سؤال الاقرع ولكونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة فى الاثبات يختص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة

القرينة

القرينة فيفيد العموم والثالث مذهب وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس اى نحوها وجوابا ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب والرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة مطلقا ولهذا قال المص سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف او لم يكن وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرار السبب مثلا لكنه اى الامر يقع بلا نية على اقل جنسه اى جنس الفعل المأمور به وهو الواحد مما يعد به ممتثلا وهو الفرد الحقيقى ويحتمل كله اى كل الجنس من حيث انه واحد اعتبارا لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد فى الاستعمال الصحيح وانما يجوز اطلاقه عليه بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو ما سوى ذلك المجموع محتمل فلا يثبت الا بالنية ولهذا الدليل فسر المص بقوله لان صيغة حرا اوفى قال لها طلقى نفسك انه يقع على الواحدة اى لو قال لها طلقى نفسك ولم ينو شيئا او نوى واحدة فطلقت نفسها يقع واحدة رجعية الا ان ينوى الزوج بقوله طلقى نفسك الثلاث اى طلاقا ثلثا فطلقت نفسها ثلثا يقع الثلاث لان الثلاث واحد اعتبارى محتمل فيثبت بالنية بخلاف قوله لها طلقتك فانه لا يصح فيه نية الثلاث وسيجيء الفرق بين طلقى وطلقتك فى بحث الاقتضاء ولا تعمل نية التثنية

الا لو نوى بقوله طلقي نفسك اثنتين فطلقت نفسها اثنتين لا تطلق ثنتين لان
التثنية عدد محض لا موجب طلقي فلا يثبت باللفظ ولا محتمله فلا يثبت بالنية و
الحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان
موجب اللفظ يثبت باللفظ نوى او لم ينو ومحتمله لا يثبت به الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ
لا يثبت به وان نوى فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين
وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم تقع شيء
وانما جعل الواحد تغيرا ايضا لعدم دلالة الصيغة عليه لانها لمطلق الطلب والمرة ضرورية
كما قدمناه الا ان تكون المرأة امة فحينئذ تعمل نية الثنتين لان الثنتين في حق الامة تمام
الجنس فيكون واحدا اعتباريا كالثلث في حق الحرة ثم علل قوله لا يقتضي التكرار ولا
يحتمله بقوله لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد فان معنى اضرب مثلا
اطلب منك ضربا يعني ان المصدر موضوع للماهية الجنسية مطلق من غير اشعار
بالوحدة ولهذا قال ان المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد ولكنه يقع في الخارج
على الواحد ويستعمل في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد لكون الواحد متيقنا
ولان الوحدة الاحكام انما يجري عليه من وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق
الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه والمصدر من الفاظ الوحدان
ومعنى التوحد اي الوحدة مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد اي في الالفاظ الموضوعة
لمعنى الوحدة فالمصدر يراعى فيه معنى التوحد فحمله على التكرار ابطال رعاية التوحد
فيكون ذلك الحمل باطلا وذلك اي التوحد بالفردية اي بكونه فردا واحدا حقيقيا او
الجنسية اي بكونه جنسا واحدا اعتباريا والمثنى بمعزل عنه اي في محل بعيد منهما

الى من

اي من الفردية والجنسية فلا يكون التوحد في المثنى فلا يكون المثنى واحدا حقيقيا و
ولا اعتباريا ولما ذهب بعض العلماء الى انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط او
مقيدا بثبوت وصف مستدلا بما تكرر من العبادات اجاب عنه المصنف بقوله وما تكرر
من العبادات كالصلوة والطهارة عن الجنابة ونحوهما فتكررها باسبابها المتكررة
التي جعلها الشارع سببا للحكم بخلاف ما جعل الامر فانه سبب للحكم فلان قال لو ان
دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول الا باقتضاء
الاوامر المتعلقة بشرط او المقيدة بوصف التكرار وعند الشافعي لما احتمل التكرار
تعمل النية فيه في قول الزوج طلقي نفسك ان طلق نفسها اثنتين اذا نوى الزوج بها
اي بالثنتين لانه نوى محتمل الكلام قال الشافعي اذا لم ينو شيئا بقوله طلقي او نوى واحدة
يقع على الواحدة واما اذا نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى لانه محتمل الكلام وكذا اي مثل
الامر اسم الفاعل كالسارق يدل على المصدر الذي هو فرد ولا يحتمل اي مصدر اسم الفاعل
العدد يعني ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل
عليه الامر ثم فرع على هذا الاصل مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية بقوله
حتى لا يراد باية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الا سرقة
او بالفعل الواحد اي بالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة لان معنى السارق الذي
سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا
لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع السرقات الا حينئذ وهو
باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فمعنى الاية الذي سرق
سرقة واحدة والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي
اليمين بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رض ايمانهما مكان
ايديهما وهي مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وهو نسخ عندنا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر

السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وبهذا
علم ان اية السرقة لا يثبت الا قطعا واحدا ولا يحتمل قطعا اخر وانما يثبت قطع الرجل في
المرة الثانية بقوله عليه السلام السارق اذا سرق في المرة الثانية فاقطعوا رجله اليسرى و
بقول علي رض في المرة الثالثة في ترك القطع اني استحيي من الله تعالى ان لا ادع يدا يأكل بها
ولا رجلا يمشي عليها وبفعل الصحابة رض فعلم بهذا ان المرة الثانية تقطع رجله اليسرى وفي
المرة الثالثة لا يقطع شيء من اطرافه بل يحبس حتى يتوب وقال الشافعي ان سرق ثانيا
يقطع رجله اليسرى وفي المرة الثالثة يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع
رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي
وصيغة الجمع لان لهما يمينين لا ايمانا وقد عرفت جوابنا تنبيه اذا امر الامر بفعل مطلق
نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية
المشتركة او الماهية هي المطلوبة وهو المختار لان الماهية الكلية يستحيل وجودها
في الاعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع وذكر العضد اذا وقفت
على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت بان المطلوب الماهية من
حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار
الاخر وانه غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات انتهى وصحح في المواقف ان الماهية
المطلقة وهي الماهية لا بشرط شيء لها وجود في الخارج لان الاعم موجود في الاخص كالانسان ن
في زيد كذا قال ابن نجيم حكم الامر اي موجبه وما يثبت به نوعان قال في التنقيح الاتيان
بالمأمور به نوعان وقال ابن نجيم هذا تقسيم للحكم الشرعي بمعنى الوجوب فالحكم بمعنى
الوصف والامر بمعنى المأمور به والمعنى وصفة المأمور به نوعان وليس هذا تقسيما

لنفس

لنفس الحكم كما اشار اليه الاكمل انتهى اعلم انه لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة
على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء
الحج للاتيان ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب
الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء ولذلك
قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء تداركا
لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل
فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود
المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على
الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وعرف الاعادة في التحرير بانها فعل
مثل الواجب في الوقت لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهر كلامهم ان الاعادة
قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا لانه متعلق بقوله فعل
فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء و
اولا في تعريف الاداء متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في
وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال النبي عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر فقد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا
وعند اصحاب ابي حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير
موقت اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر اي تسليم عين المأمور به الذي وجب
وثبت بالامر اي الخطاب وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي ما عنده من وجب
عليه فلا يكون صرف دراهم الغير الى دينه قضاء ولما كان التسليم من رب
الدين ومعنى التسليم العبد وتسليم المتعلق في الافعال والاعراض ايجادها والا

بالكلية في العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها او يسلمها اليه ويخرج عن عهدته الاداء به
الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال والانتشار في الارض اداء وكذا
يخرج النفل وهو من المندوب والمراد بالواجب اللازم مطلقا ما يعم الفرض وهو اللازم
وهو اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كاقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وانما قيد الواجب بالامر لان تسليم نفس الواجب الثابت
بالسبب ممتنع لانه وصف ثابت في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن تسليمه الا
بان يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به
فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه وفرق بعض المحققين بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء بان نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء
لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع
ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس
الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا
في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب وكل منهما صفة لشيء اخر وسيجيء زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى و
لكل منهما سبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري
هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
الخطاب اي اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري الاستطاعة قال ابن نجيم فرق المص بين الاداء والقضاء بان
الاداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا انما يكون على القول بان القضاء
لم يجب بالامر الاول وانما وجب بامر جديد لانه يكون ح مثلا لا عينه واما على القول الصحيح
فالقضاء فعل الواجب ايضا لكن الاداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما افاده

في التحرير

في التحرير وقد يناقض المص نفسه لانه صحح انه وجب بالامر الاول وعرفه بما يفيد انه بامر جديد
ويستعمل احدهما اي الاداء والقضاء مكان الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع
اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر
الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك في تسليم العين دون المثل حتى يجوز الاداء بنية
القضاء وبالعكس اي يجوز القضاء بنية الاداء هذا التفريع غير صحيح ولذا ذكر في التوضيح
لان الكلام في اطلاق لفظ على معنى وليس هنا اللفظ وان حمل اليه الذكر بالاثنين فكذلك لانه
ح اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلاما فيه واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه
اخطأ في الوصف والخطأ في مثله معفو كما في الكشف كذا قال ابن نجيم والقضاء انما يجب
بما يجب به الاداء وهو الامر الاول عند المحققين خلافا للبعض وهم العراقيون من
مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي لا خلاف في ان القضاء مثل غير معقول لا يكون الا بسبب جديد
واختلفوا في ان القضاء مثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مثل المغاير
للنص الوارد بوجوب الاداء وعند جمهور اصحابنا كالامام السرخسي وفخر الاسلام القضاء
يجب بالدليل الذي وجب الاداء واحتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقامه كما في الجمعة و
تكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت و
كذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق لا يتقرب بها فلو وجب بنص جديد لكان بمنزلة
الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه تداركا للوجوب
سابقا بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب على المكلف في وقته

بسبب اي دليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت لان الخروج يقرر ترك الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهدة وانما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف
فحين فات كان باقيا في ذمته مضمونا والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف فيصرفه الى ما
وجب عليه من القضاء فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف الوقت ولا قدرة عليه
فلا مماثلة قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى
الاصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت اخر ومماثله في الهيئات والاركان حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا
وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة
الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود
بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او
الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل
اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد
بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع
على انه اثم تارك الصلوة الواجب بتاخيرها عن وقتها ثم احتج الفريق الثاني على قوله لا يسقط
وجوب الفعل بخروج الوقت بان بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وفي الصلوة بنص الحديث وهو قوله عليه السلام من نام عن
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وكلاهما معقول المعنى لان
خروج الوقت لا يصلح مسقطا والعجز في حق اصل العبادة فثبت الحكم في غير الصوم و
الصلوة كالمنذور المعين والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة
وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت

بنص

بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فكان القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدا الا بما اوجب الاداء قلنا ان النص لا لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب و
سقوط شرف الوقت الى الخلف ولما نفي الماثل بما ذكان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس
مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف
رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصام ولم يعتكف شهرا متتابعا
بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو وجب القضاء
بالاول اي السبب الموجب للاداء النذر وهو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر
لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا وكون
الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه يجب بسبب هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل
النص الوارد في وجوب قضائهما قال المحقق دفعه وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه اي شرط الاعتكاف الواجب
بالنذر من النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مخصوص به الى الكمال الذي هو الاصل في
الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الكامل لم يتاد
بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص به ولانه وجب كاملا فلا يتادى
ناقصا لا لان القضاء وجب بسبب اخر وتوضيحه ان الاعتكاف الواجب يقتضي صوما مخصوصا
به لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يوجد
الا بها ويكون الصوم مما يلتزم بالنذر الا ان الصوم المخصوص به سقط في رمضان
الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات ذلك العارض بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد
يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان الاخر عاد الاعتكاف الى الاصل
موجبا الصوم مقصودا مخصوصا به فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت اذ سقوطه لوجب

صوما مقصودا وفضيلة الصوم الملحق احوط من فضيلة شرف الوقت يعني ان شرف الوقت
اوجب للاعتكاف زيادة ونقصانا فالزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف و
فضل صيام رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم الملحق فلما
مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان
الآخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم
الملحق بالطريق الاولى وذلك لوجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان
بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها
فسقوط النقصان فيها اولى من زيادة النقصان وايضا سقوط النقصان عبارة عن
وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير العبادة وتكميل الاعتكاف وثانيهما ان موجب
سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط
النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط
النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم الا انه
في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى
سقوط النقصان فاذا اثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف
الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود الحكم
المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات الاستلزام
والاقتضاء لا التاثير والايجاد فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم
مقصود ولا شك انه وجوب القضاء مع فضيلة الصوم الملحق احوط من وجوب
القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف
فضيلة الصوم الملحق وقال ابو يوسف لا يجب القضاء في المسئلة المذكورة في المتن

اذ لا

او لان النذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن
ايجاب القضاء بلا صوم اذ لا اعتكاف الا بالصوم قلنا وفيما قاله اسقاط الاصل وهو
الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلنا اولى لما قلنا والاداء انواع ثلثة قد ثبت ان
موجب الامر اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن شبيها بالآخر او غير محض ان كان
فيصير اربعة ثم كل من الاداء المحض ينقسم على قسمين لان الاداء المحض ان كان مجتمعا
بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه
المماثلة فقضاء بمثل معقول او اما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير
الاقسام ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير
اثنى عشر قسما وبهذا علم ان الكامل والقاصر قسما الاداء المحض لا المطلق الاداء كما فعل
المصنف فيهما لو كانا قسمين لمطلق الاداء لكان تحاصرا بين النفي والاثبات فيلزم ان يكونا
الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما ولو قال المحض الاداء اما محض وهو كامل
او قاصر واما شبيه بالقضاء لكان اظهر كما لا يخفى كامل وهو ان يؤدى بجميع الوصف الذي
شرع المكلف في الابتداء من الواجب والسنة والمندوب وقاصر وهو ان لا يؤدى بالوصف
المشروع في الابتداء وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة مثال للكامل يعني فيما شرعت
فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة
قصور بمنزلة الاصبع الزائدة والصلوة منفردا مثال للقاصر لفوات المكمل وهو الجماعة
وسكت عن المسبوق فقال في التوضيح والمسبوق منفرد فيكون اداء قاصرا لكن
اختلف في محل قصوره فقيل انه فيما سبق به فقط لا في كل صلوته وقيل انه حرام اداء الصلوة
كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا فهو في صلوة المنفرد ازيد منه في صلوة
المسبوق ولعل الاوجه ان فوت المكمل في بعضها اتصف كلها بالقصور كذا قال ابن
نجيم وفعل اللاحق بعد فراغ الامام مثال للاداء الشبيه بالقضاء في الصلوة التي شرعت

فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء
القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان الاول المؤدى بالانفراد الاول فهو قاصر
ايضا كفعل المسبوق منفردا وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء كفعل
اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه
بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء
باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه مع الامام من الاداء فهو
يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة او المشاركة معه مثل ما انعقد له الاحرام
لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما فرغ كان الواجب في حقه الاداء مع الامام م
لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشارع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام
فصار كانه خلف الامام حكما ولذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولما كان اداء باعتبار الاصل
قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء لان
الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى ثم فرع على كون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء قوله حتى لا يتغير فرضه اي فرض اللاحق بنية الاقامة ولا يتغير فرضه الرباعي لو اقتدى
المسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث ثم نوى الاقامة وقد فرغ امامه
يتم ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر لانه مبني على
الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل وان لم يفرغ امامه يتم
اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا ولما تم الاقسام الستة
الثلثة لحقوق الله تعالى شرع في تمثيلها لحقوق العباد فقال ومنها اي ومن انواع ع
الاداء رد عين المغصوب مثال للاداء الكامل والمراد على الوصف الذي ورد عليه
الغصب فهو تسليم عين الواجب باوصافه اعلم ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم
عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وقد يكون بتسليم عينه بحسب اعتبار الشارع ع

كتسليم

كتسليم بدل الصرف ورأس مال السلم فيه فان كلا منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا
ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدلهما قبل القبض
وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي و
كذا الحكم في سائر الديون لما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة و
العين المؤدى مغايرة له الا ان الشرع جعل عين الواجب كما ذكر فان قيل القضاء مبني على تعذر
الاداء والاداء مع الاقتدار مثل ما يكون تسليم عينه داخلا فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم
المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع هو الذي تسليم
العين هو انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان
كان مثل العين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان
المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن
فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المؤدى
المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمته فتقاصا
مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظ ولا تسليم
مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع بل على نفس المال
المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام
وغيره بان الثابت في القرض قضاء بمثل معقول وثابت في الدين اداء كامل قيل ينبغي ان
يكون قضاء القرض قضاء شبيها بالاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك
طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة النقود النسيئة قال ابن نجيم والحق ان تادية
الدين معنى اخذ معنى عين ومعنى المثلية وهي المبادلة والاصوليون نظروا الى الاول
والفقهاء نظروا الى الاول تارة بدليل جواز الاخذ بلا قضاء ولا رضاء او كان من
جنس حقه ونظروا تارة الى الثاني كما في الوكالة عملا في كل موضع بما يناسبه لخصوص دليل

ورده مشغولا بالجناية بعد ما اغتصبه فارغا ثم جنى على انسان ثم رده مشغولا بالجناية
يستحق بها رقبته او طرفه او مشغولا بالدين بان استهلك في يده اي يد الغاصب مالا لانسان
تعلق الضمان برقبته فتسلمه بهذه الجناية فهذا اداء لوروده على عين ما غصب حتى
لو هلك في يد مالكه برئ الغاصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه حتى لو
تلف عند مالكه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده فلو
بيع في الدين او قتل بتلك الجناية او دفع اليه وليها ففي الغصب يرجع عليه بالقيمة
وفي البيع يرجع المشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء
يعني رجل تزوج امرأة على عبد في يد غيره ثم اشترى العبد قبل التسليم الى المرأة ثم ملك الزوج
العبد المسمى بالشراء او الهبة او الارث فان سلمه الى المرأة كان تسليمه اداء يشبه القضاء
ففي العبارة تساهل لان الامهار ليس من الاداء وانما هو التسليم دون الامهار اما جهة
الاداء فلان الزوج سلم المسمى فلاجل هذا يكون اداء اما جهة القضاء فلان تبدل الملك يوجب
تبدل العين فلهذا يكون قضاء اما وجه الشبه انه المسمى كان ملكا للمستحق حالة التسمية
وفي حالة التسليم صار ملكا للزوج فتبدل الملك وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين
روي ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة واتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال
عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع ان العين واحد ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج
للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم والمرأة على القبول لان حقها
انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير
بالقضاء ثم فرع على كونه اداء قوله حتى تجبر المرأة على القبول اذا سلمه الزوج لكونه عين
حقها مع قيام موجب القبول وهو النكاح وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلب المرأة ولم يسلمه

بخلاف

بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق ثم قضى ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا
طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فلما لم يجز بطل و
انفسخ ثم فرع على كونه شبيه القضاء قوله وينفذ اعتاقه دون اعتاقها قبل تسليمه اليها
لانه تصرف صادف ملكه ولو لم يكن قضاء لم ينفذ اعتاقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم وتملك المرأة بمجرد التسمية وينفذ اعتاقها فاذا لم ينفذ اعتاقها علم ان المسمى
غير الذي حصل به التسليم والقضاء انواع ايضا كالاداء وهو اما محض او غير محض و
الاول اما بمثل معقول او غير معقول والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى
واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس والا فلا لان الحق في الصورة قد
فات للعجز فبقي المعنى فلا يجوز القاصر الا عند عجز الكامل كما سيجيء في قول المص وهو السابق
بمثل معقول اي ملائم للقياس يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول اي لا يعقل العقل مماثلة
وما هو في معنى الاداء اي قضاء يشبه الاداء كالصوم للصوم الفائت وهو معقول
لان الصوم الذي فات عنه كان امساكا عن المفطرات الثلث في وقته من اهله و
القضاء ايضا حصل بمثل ذلك الشيء فيكون قضاء بمثل معقول لان القضاء ارد
مثل ما عنده والفدية اي للصوم وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره لكل صوم
هذا لا يدرك مماثلته بالعقل اعلم ان الفدية خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما
كالشيخ الفاني لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة وهو ظاهر ولا معنى
لان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله
تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا
في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التاويل
غير صحيح لانه تع قال وان تصوموا خير لكم وهذا الشيء لا يرد في حق العاجز بل في حق
الاية والمطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا افدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون

ثم نسخ ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت وجوب الفدية في
الشيخ الفاني بالاجماع دون النص واعلم ان الفدية انما تكون خلفا عن صوم هو اصل
بنفسه كقضاء رمضان والمنذور المعين اما صوم الكفارات فلا تكون الفدية
خلفا عنه في حق الشيخ لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل كما في فتح القدير وقضاء
تكبيرات العيدين في الركوع يعني من ادرك الامام في العيد راكعا وخاف ان يرفع الامام
رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر تكبيرات العيد في
الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلفوات
التكبيرات عن موضعها وهو القيام واما شبهه بالاداء فلان تكبيرات العيد وان فاتت
موضعها وليس لها قضاء اوليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة
بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود
بانتفائه لان الاستواء على البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان
الانحناء فيكون له شبها بالاداء فان قيل ان ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في
الصوم وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره فلم جوزتم وجوب
الفدية في الصلوة بالقياس على الصوم ولم جوزتم بدون النص التصدق بالعين
عند عدم الفوات او بالقيمة عند الفوات في الاضحية اي فيما اذا وجب على نفسه
بالنذر اضحية معينة وفيما اذا اشترى الفقير بنية التضحية ثم فاتت ايام النحر اجاب
المص بقوله ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط لا للقياس ولا لدلالة النص وذلك
لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل
بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون
حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا

قال

ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في تبرع
الوارث بالاطعام للصوم والصلوة بخلاف ايصائه به فانه جزم بالاجزاء كذا ذكره الاكمل
فمنعوا الالحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياسا وخالفهم الفقهاء فقالوا بالالحاق
دلالة فانهم الحقوا به من مات وعليه صوم بمرض او سفر وقد اوصى بالاطعام فانهم
قالوا بالوجوب على الولي كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية يعني قلنا بوجوب
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبت بالكتاب والسنة
والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا
ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه
مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء و
يصير ضيافة الله تع باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا
انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار التصدق ففي الوقت لم
نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام
النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة ان
عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب
العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل واشار المص بقوله بالقيمة الى ان
التصدق بالعين اولى لانه الاصل والقيمة مثلها كما في المحيط وسوى بينهما في فتاوى
قاضيخان فقال له دفع العين او القيمة قيمة شاة تجزي فيها واشار بالقيمة الى ان الاراقة
بعد ايامها لا تكفي فلو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق ولكن ذبحها بعد
لحمها ويجزيه ذلك ان لم ينقصها الذبح وان نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا ياكل
منها فان اكل تصدق بقيمته كذا قال ابن نجيم لما فرغ من الامثلة للاقسام الثلثة من
حقوق الله تعالى شرع في امثلتها من حقوق العباد فقال ومنها اي ومن انواع القضاء

في حقوق العباد فضمان المغصوب بالمثل مثال القضاء بمثل معقول كامل فانه مثل
له صورة ومعنى والمثلي هو المكيل والموزون والعددي المتقارب وغير ذلك قيمي
ومنه المثلي المختلط بخلاف جنسه كالحنطة المخلوطة بالشعير والسمسم المخلوط بالزيت
والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي والاصل في ضمان
العدوان ان المضمون اما ان يكون مثليا او غير مثلي فان كان مثليا يكون وجوب
المثل ضمانا بمثل معقول لان الفائت يجبر بالضمان صورة ومعنى فلهذا قال وهو اي
هذا الضمان بالمثل صورة ومعنى وهو القضاء الكامل السابق على القاصر لانه مثل معنى
فقط فلا يصار الى القاصر الا عند العجز عن الكامل لان الاصل في الجبر ان يكون مجبورا صورة ومعنى
حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل
مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر
المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة مثال للقضاء بمثل معقول قاصر لاحتمال ان يكون ضمان
المغصوب بالقيمة فيما له مثل وانقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وفيما
لا مثل له فان كان فيما له مثل فهو ضمان قاصر لان الضمان الكامل وجوب المثل صورة و
معنى لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وان كان فيما لا مثل له فالقيمة تقوم مقام
المضمون معنى لانه لا يعتبر الصورة فيما لا مثل له وانما يعتبر المالية فتقوم القيمة مقام
الفائت معنى لا صورة فلهذا اعلم ان مقتضى الاصول ان يكون المغصوب في كلامهم ههنا
بمعنى المثلي اذا هلك فان ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل وضمانه بالقيمة فيما اذا
انقطع كان قضاء قاصرا لانه لا يجب الا عند العجز عن الكامل واما اذا غصب قيميا ثم هلك فاداء القيمة
اداء كامل فان الواجب المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف فلا
يكون المغصوب القيمي داخلا تحت عباراتهم ههنا اصلا وما في التنقيح من قوله واما قاصر
كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له الا ان الحق في الصورة وقد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر

الا

الا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولانه يجبر على قبول القيمة في القيمي
فكيف يكون قضاء قاصرا كذا قال ابن نجيم وضمان النفس والاطراف بالمال المتقوم
في حالة الخطاء هذا قسم ثالث من المضمونات وهو ضمان بمثل غير معقول فيكون ضمانا قاصرا
لان النفس مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل وبينهما تناف فلا يكون للنفس والاطراف
مثلا الا انه شرع على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص
فلهذا لا يجبر ولي القتيل بين القصاص واخذ الدية وانما شرع المال عند عدم احتماله
منة على القاتل بان سلم نفسه على القتيل بان لم يهدر بالكلية واداء القيمة اي تسليمها فيما
اذا تزوج على عبد بغير عينه حتى تجبر المرأة على القبول اي قبول القيمة كما لو اتاها اي كما تجبر لو
اعطى الزوج المرأة بالمسمى الذي هو عبد وسط صورته رجل تزوج امرأة على عبد غير معين ثم اراد
ان يسلم قيمة العبد اليها وهذا قضاء يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان ما وجب في ذمته
عبد وهو فرد من بني آدم فلهذا تسليم العبد اداء فقط وفي تسليم القيمة مثل الواجب لا عينه
فيكون قضاء واما شبهه بالاداء فلان العبد المسمى هو عبد وسط ولا يعرف ذلك
الا بالقيمة فلهذا يكون القيمة اصلا يرجع اليه في معرفة العبد الوسط فيكون تسليم
القيمة اداء فاجتمع في كل واحد منهما جهة الاداء وجهة القضاء قضاء يشبه الاداء حتى
تجبر المرأة على قبول المسمى اذا اتى الزوج به واما جبر الزوج فلان تسليم العبد بالنظر الى انه
معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب احد
الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصار قيمته
قضاء محضا فلم تجبر عند القدرة على العبد واراد بالعبد ههنا مسمى معلوم الجنس
غير معلوم الوصف فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل او موزون
وبين جنسه دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته فالحاصل ان تسمية مجهول
الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيتخير ومعلومهما صحيحة من

كل وجه فلا تخيير وعلى هذا اي الاصل المذكور سابقا على القاصر قال ابو ح رح في القطع اي قطع
شخص يد غيره ثم القتل عمدا اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان
يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل
قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في المتن ما اذا كان
القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء للولي ان يفعلهما اي يخير الولي بين القطع
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر يعني ان مبنى القصاص على المساواة وفي
القتل بدون القطع يكون مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل يكون
مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيخير الولي بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة
المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت ينبغي ان لا يجوز الا
الاقتصار على القتل عند ابي ح رح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه
القطع والقتل الا انه يتخير على القتل لانه وجب حقا له فكان له ان يسقط الكل عفوا فكان له ان
يسقط القطع فكان كاستيفاء بعض الدين والابراء الباقي وخالفاه في الاول اي قال ابو يوسف
ومحمد رح ليس للولي الا ان يقتل ولا يقطع اذ تبين انه لم يبرأ القتل لحكم النص فاذا اتصل
الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص
في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل انه حكم بحكم السراية
فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل و
الحاصل انه جعل الاقتصار على القتل بمنزلة السراية اليه ولا يضمن المثلي القيمة اذا انقطع الا يوم
الخصومة عطف على قوله في القطع يعني انه اذا غصب رجل من رجل مثليا ثم انقطع اوانه فالنقل الى وجوب القيمة
من وجوب المثل فيعتبر عند ابي ح رح وجوب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق العجز عن الكامل
بقضاء القاضي بالقيمة اذ قبله يحتمل وجوده بعينه فلا يجب المثل ههنا الا ممكن لم يجب ضمان القيمة
وانما انقطع واحتمال وجوب المثل يوم الخصومة فيجب قيمته يوم الخصومة وعند ابي
يوسف

يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له وانما
بالسبب الذي وجب الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح قيمته
يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر
يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع اعلم ان كل ما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص واكثر
المضمونات معتمدة على المماثلة بين الضمان والمضمون لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وهذا اصل كلي عندنا وفرع عليه المصنف تفريعات مختلفة فيها و
اكتفى باعنة لكونه معلوما مما سبق وقال ولذا المنافع لا تضمن بالاتلاف بالمال
لانه محل الخلاف اذ قال الشافعي تضمن بالمال المتقوم لان المنافع متقومة اذا ورد
العقد عليها كالاعيان والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف
فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم
يستلزم المالية عند ابي ح رح والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن
بالغصب قياسا على الاعيان بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا ينتفع بها او بالاتلاف
بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار فضلا وعند ابي ح رح لا تضمن لان المنفعة
عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الاقتناء والادخار لوقت الحاجة
فيتوقف على البقاء الاحراز وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة
ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم وضمان العدوان يعتمد على المماثلة فلا
تضمن الا بنص ولا نص وعليه عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في
كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وانه سفسطة
فان قيل اذا لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة عليها قلنا باقامة العين
مقامها حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز والابد ان يقول اجرتك هذه
الدار ثم ينتقل العقد الى المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت

على خلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قيل المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في
عقد النكاح لان النكاح لا يجوز الا بالمال المتقوم ويجوز النكاح بمنفعة الاجارة
فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فتكون المنفعة المنافع في نفسها
متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما قلنا تقومها في العقد ثبت بالرخصة
بخلاف القياس لما ذكرنا انه لا تقوم الا بالاحراز فلا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد
ولا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد فان قيل ثبت
التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع
البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل صورته رجل قتل رجلا ثم قتل القاتل رجل اخر عمدا او خطأ فالقتيل لا يضمن قاتل
القاتل لولي المقتول الاول الدية لعدم المماثلة بين ما يجب وبين ما يستحق ولي الجناية الاولى
وذلك لان قاتل القاتل لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل
له مثل من المال لا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه
من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عليه بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء
المقتول وابقاء حيوة للمقتول وبقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وقال الشافعي
يضمن لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال عند الخطاء وهذا دليل
على ما اثبته قلنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لانه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما
ثبت المال في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية
فلا يقاس غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول صورته رجل
تزوج امرأة ودخل بها ثم شهد رجلان انه طلق امرأته فقضى القاضي بطلاقها ثم رجع الشهود
لا يضمنون ملك النكاح للزوج لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى وعند
الشافعي يضمنون مهر المثل قياسا للمنافع على الاعيان لان ملك النكاح انما ثبت بالمال
على

على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما لانه عزيز
فلا يضمن في التقوم بالمال في حالة الثبوت انما هو لشرف المرأة تعظيما لان ذلك المحل خطير
كخطر النفوس وما يملك مثله لا بعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا عوض ولا اذن وصح بدل الخلع بلا ولي بل بمال ولو كان قبل
الدخول يجب على الشهود اتفاقا ضمان ما اعطى الزوج الامرأته وهو نصف المهر
بجهة المتعة لانهم سببوا الى ايجاب نصف المهر على الزوج فكانهم اتلفوا ذلك المقدار من
مال الزوج فيجب عليهم ضمانه لا ان هذا الضمان ملك نكاح قد تلاشى واضمحل بحكم القاضي
ببطلانها او المتلاشي المحل المضمحل لا يقبل الضمان ولا بد للمأمور به في صفة الحسن
ضرورة ان الشارع الامر حكيم والحكيم لا يأمر بالشيء الا الحسنة لقوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ولان المأمور به مما ينبغي ان يكون موجودا
فيثاب لاجله فيكون مشروعا والمشروعية تدل على ان يكون الموجود حسنا
مرضيا ثم اختلفوا في حسن المأمور به هو ثبت بالامر بمعنى انه ثبت بالامر او
من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمختار القول بانه
للمأمور من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل فقال في الميزان وعندنا لما كان
للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به اعلم ان العلماء قد ذكروا ان كلا
من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع كالحلو ومنافرا له
كالمر والثاني كون الشيء صفة نقصان كالجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح
عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح
بالمعنيين الاوليين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه
فعند المعتزلة وبعض اصحابنا الافعال حسنة او قبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها

لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور والا يكون واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك
الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما
لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند
الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين احدهما ان حسن
الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء
على تحقق ما به الحسن والقبح واستدل على الامر الاول بانه يلزم في قيام العرض بالعرض
وهو باطل وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق
الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق
الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العباد او يعاقبهم
على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا يثبتان في افعال الله تعالى عنده ثم استدل
على الامر الثاني وهو ان فعل العبد غير اختياري بانه ان كان لازم الصدور عنه
بحيث لا يمكنه الترك فهو ضروري اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان
افتقر الى مرجح فمع المرجح يجب الفعل والا لزم الاضطراري والاحتياج الى مرجح
اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع
تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق فالحسن والقبح يكون عند الاشعري
بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فالحسن عنده ما امر به والقبيح ما نهي عنه
وعند المعتزلة الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم على فعله مطلقا
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان
الاصلح

الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما عليه تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكونا
حكما بالحسن والقبح واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويحرمها ويحرما
من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم انما هو الله تعالى وهو متعال من ان يحكم عليه
غيره وعن ان يجب عليه شيء هو خالق افعال العباد جاعل بعضها حسنة وبعضها قبيحة
وايضا العقل موجب عندهم للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بانه يولد العقل العلم
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا هو آلة لمعرفة بعض من ذلك او كثير مما حكم الله تعالى بحسنه
او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد
اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته على انه خلق بعضه من غير كسب
وبعضه بعد الكسب اي ترتيب المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا اعلم ان هذه المسئلة
كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح
تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة البحث عن ان الحكم الثابت
بالامر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون قبيحا فان قيل قولكم المأمور به موصوف
بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل قلنا انه صفة اضافية اعتبارية لا
معنى قائم بالذات اتصف الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا قال ابن نجيم
وهو اي الحسن المطلق اما ان يكون حسنا لعينه اعلم ان المأمور به في صفة
الحسن نوعان حسن لمعنى في غيره والمراد بالاول ما يتصف بحسن ثبت في عينه والاول
اما ان لا يحتمل السقوط او يحتمله ويلحق بهذين القسمين قسم مشابه لما حسن لمعنى
في غيره والحسن لمعنى في غيره اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى به او يكون
حسنا لحسن في شرطه وهذا القسم جامع للاقسام الخمسة المذكورة ولهذا سمي جامعا
الاسلام هذا القسم جامعا ثم اعلم ان الحسن لذاته اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة واما ان يكون حسنا لكونه

اتیانا بالمامور به وقد یجتمعان فی الایمان المامور به والاول یوجد بدون الثانی فیما
اذا آمن من غیر ان یومر والثانی یوجد بدون الاول فیما یکون مامورا به ولا یکون حسنا
لعینه ویشترط فی النوع الثانی ان یکون الاتیان به لاجل کونه حتی لو کان لم یکن کذلک لا
یکون حسنا لمعنی فی نفسه فلا یلزم حسن جمیع ما امر به لجواز ان یوتی به لا علی قصد الامتثال
کالوضوء للتبرد وعلی هذا قد یجتمع الحسن لذاته ولغیره کالوضوء المنوی فانه حسن لکونه
اتیانا بالمامور به وکونه شرطا للصلوة والمامور به الهیئة المخصوصة للصلوة وبانه
انقیاد وهو ای الحسن لعینه اما ان لا یقبل السقوط ای سقوط التکلیف به کالتصدیق بالقلب
فانه لا یحتمل السقوط عن المکلف بحال حتی لو تبدل بغیره یکون کفرا وهذا الیه عدم احتمال
السقوط او یقبله کالاقرار باللسان فانه لا یجب دوامه ولذا اذا تبدل بغیره فی حالة الکره
دون الطوع لا یکون کفرا وکذا اتیانه قبیح فی المرتبة والمستراح کذا فی المنور اعلم ان بعض
علمائنا ذهب الی ان الاقرار باللسان لیس جزء من الایمان ولا شرطا بل هو شرط لاجراء
احکام الدنیا حتی ان من صدق بقلبه ولم یقر بلسانه مع تمکنه من ذلک کان مومنا عند الله
وغیر مومن فی احکام الدنیا کما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصدیق کان
مومنا فی احکام الدنیا کافرا عند الله تعالی وتمسکوا علی ذلک بان حقیقة الایمان هو التصدیق
وانه عمل للقلب وبان من احدث الایمان یوصف به علی التحقیق وان انتفی الاقرار وذهب
بعضهم الی ان الاقرار جزء من الایمان تمسکا بظواهر النصوص الدالة علی کون کلمة الشهادة
من الایمان وبان النبی علیه السلام کان یامر بها ویکتفی ویجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار
جزء اشتاته الوضعیة والتبعیة ففی حال الاختیار یعتبر جزئیته حتی لا یکون تارک
الاقرار مع تمکنه منه مومنا عند الله تعالی وفی حال الاضطرار یعتبر جزئیته الوضعیة والتبعیة
حتی یحکم بایمان من صدق ولم یتمکن من الاقرار فقال صاحب التنقیح التصدیق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال علیه لا نه الایمان وصف للانسان المرکب من الروح والجسد والتصدیق

عمل

عمل الروح فجعل عمل شیء من الجسد ایضا داخلا فیه تحقیقا لکمال الاتصاف للانسان بالایمان و
فتعین ان یکون فعل اللسان لانه ادل علی التصدیق من سائر الجوارح اذ هو المتعین للبیان
والاظهار ما فی الباطن بحسب الوضع فلهذا جعل الاقرار داخلا فی الایمان ولا یجعل عمل
سائر الارکان داخلا فیه وکالصلوة فانها تسقط عن الحائض والنفساء وکذا لکونه
قبیحة اذا حصلت من المحدث فعلم ان حسن الاقرار والصلوة بانفسهما غیر لازم لا یحتمل
السقوط او یکون ملحقا بهذا القسم ای الحسن لعینه لکنه مشابه لما حسن لمعنی فی غیره
کالتصدیق مثال للقسم الاول من القسم الاول والصلوة مثال للقسم الثانی من الاول فانها
حسنة لعینها لانها موضوعة للتعظیم المنعم وتسقط اصلا ووصفا عن الحائض والمه
النفساء ووصفا لا اصلا کالصلوة فی الاوقات المکروهة والزکوة والصوم و
الحج فانها ملحقات بالقسم الاول لکنها مشابهة بما هو حسن لمعنی فی غیره لان هذه الافعال
لیست حسنة بالنظر الی انفسها بل بواسطة امور اخر لان الزکوة فی نفسها تنقیص للمال
وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقیر الذی هو من خواص الرحمن تعالی شانه
تعالی والصوم فی نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالکها من النعم انما یحسن بواسطة
حسن قهر النفس الامارة بالسوء التی هی اعدی اعداء الانسان زجرا لها عن ارتکاب
المنهیات واتباع الشهوات والحج فی نفسه قطع للارض الامکنة مخصوصة وزیارة لها
بمنزلة السفر للتجارات وزیارة البلدان والاماکن وانما یحسن بواسطة زیارة
البیت الشریف المکرم شکرا لم اسعد الله تعالی ایاه واضافه تعالی الیه ففیه تعظیم کما قال النبی علیه
السلام مارأیت بانکة الاواد تعرف الله تعالی علی البلاد وهذه الوسائط امور بوف
العقل لها المطلوبة بالاوامر المتصفة بالحسن لکن لا عبرة بهذه الوسائط وانها فی حکم
العدم حتی کان المتعلق بالامر هو نفس الافعال التی ورد الامر بها لان الفقیر انما یستحق
الا حاجة ساجته مولاه وهو الله تعالی لا من جهة العباد والبیت لا یستحق الزیارة

والتعظیم فی نفسه لانه بیت کسائر البیوت والنفس وان کانت بحسب الفطرة محلا للخیر و
الشر الا انها للمعاصی اقبل والی الشهوات امیل کانها بمنزلة امر جبلی لها فکانها مجبولة علی
المعاصی بمنزلة النار علی الاحراق فبالنظر الی هذا المعنی لا تستحق قهرا فسقط حسن دفع
الحاجة وزیارة البیت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار کل من الزکوة والحج والصوم
حسنا لمعنی فی نفسه من غیر واسطة وعبادة خالصة بمنزلة او لغیره عطف علی لعینه هذا
منقسم علی ثلثة اقسام قسم یتأدی بالمامور به وقسم لا یتأدی به وقسم لا یکون حسنا لحسن
فی شرطه فی حاصله ان ذلک الغیر اعم من ان یکون قدرة او غیرها او هو اما ان یتأدی بالمامور
او لا فصار الاقسام ثلثة والیه اشار بقوله وهو ای ذلک الغیر اما ان لا یتأدی ای لا
یحصل بنفس المامور به لان ذلک الغیر منفصل عنه کالوضوء فانه حسن للصلوة وکونه
مقصودة حیث یسقط بسقوطها فلا یحتاج الوضوء فی کونه وسیلة للصلوة الی النیة
لان الصلوة انما تفتقر الی الوضوء باعتبار ذاته وهو کونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو
کونه عبادة والمفتقر الی النیة هو وصفه لا ذاته کالسعی الی الجمعة فانه حسن لاداء الجمعة او
یتأدی لقیامه به کالجهاد فانه حسن بواسطة الغیر الذی هو اعلاء کلمة الله تعالی فالغیر حسن
حاصل بنفس المامور به غیر الجهاد لا ینفصل عنه اعلم ان المامور به الحسن لغیره لا شک
انه مغایر لذلک الغیر بحسب المفهوم فان کان مغایرا له بحسب الخارج ایضا کاداء الجمعة و
السعی فلا اشتباه انه الحسن لمعنی فی نفسه وان لم یکن مغایرا له بحسب الخارج کالجهاد و
اعلاء کلمة الله تعالی فهو شبیه بالحسن لمعنی فی نفسه من جهة کونه فی الخارج عین ذلک
الغیر الحسن لمعنی فی نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبیل الحسن لغیره الشبیه بالحسن
لمعنی فی نفسه دون العکس کالزکوة والحج والصوم قلت لانه لا جهة ههنا الا ارتفاع
الوسائط وصیرورتها فی حکم العدم بخلافها ثمه واعلم ان الامر المطلق ای المجرد عن
قرینة تدل علی الحسن لمعنی فی نفسه او غیره یتناول ما لا یقبل سقوط التکلیف من الحسن لمعنی

فی نفسه

فی نفسه ویعرف عنه الاول لو لم یکن الامر المطلق یتعرف الی الکمال فیلزم ان الامر المطلق
یکون امر کاملا لان یکون للایجاب فالامر الذی للاباحة او الندب ناقص فی کونه امرا
وقد علم ان الحسن مقتضی الامر ای لو لم یکن الشیء حسنا لما امر الله تعالی به فیکون الامر
الکامل ای الذی للایجاب مقتضیا للحسن الکامل لان الشیء لو لم یکن بحیث یکون فی
فعله مصلحة عظیمة وفی ترکه مفسدة عظیمة لما اوجب الله تعالی فعله فیکون الایجاب محصلا
لفعله وامانعا عن ترکه فالایجاب یدل علی کمال الغایة بوجود المامور به وهو یدل
علی کمال الحسنه وکمال الحسن ان یکون حسنا لمعنی فی نفسه وهو لا یقبل السقوط او یکون
حسنا لحسن فی شرطه بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسه او ملحقا به قال ابن نجیم ظاهر کلامه انه
عطف علی لا یتأدی فیکون قسما من الغیر المحض الذی هو مرجع الضمیر وهو غیر صحیح لان الضمیر
فی لا یتأدی عاید الی الغیر وفیکون ان المامور به الحسن لغیره فیکون هو مرجع ضمیر هو
لا الغیر واورد علی المص انه لا معنی لقوله بعد ما کان اه ولو حذفه واقتصر علی قوله او یکون
حسنا لحسن فی شرطه لکان اعم واوجز وجوابه انه انما ذکره لدفع ما یتوهم ان ما حسن
لعینه او الملحق به لا یکون حسنا لغیره ولیعلم دخول ما حسن لغیره بالاولی لجواز تعدد المحسنات
ولا یخفی ان فی هذا المحل نوع تکلف وان جعل من اقسام الحسن لغیره فلیس اولی من جعله
من اقسام الحسن لذاته انتهی وهذا القسم شبیه الاقسام الخمسة السابقة وهو اما ان
یکون حسنا لمعنی فی عینه هو قسمان او ملحقا به او لغیره وذلک نوعان ما یتأدی
بنفس المامور به او لا یتأدی فصارت هو لا حسنا لحسن فی شرطه وهو القدرة التی
بها یتمکن العبد من اداء ما لزمه بمنزلة القسم الثانی وهو الحسن لمعنی فی غیره والغرض هذا الی
القسم الثانی وهو الحسن لمعنی فی غیره والغرض ان هذا القسم التعرض لان العبد المکلف انما
یتمکن علی اداء ما لزمه بالقدرة فیکون القدرة مقصودة فصارت الاشیاء حسنة
بواسطة القدرة کالوضوء فانه انما صار حسنا بواسطة الصلوة والصلوة

في القسم الاخير صارت حسنة بواسطة القدرة كالوضوء مثال لما يتأدى بنفس المأمور
به وهو ليس بحسن لذاته لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا
تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بافعال مقصودة بعده والجهاد مثال لما
يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب تعالى
وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى
بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان الاعلاء او الدفع باختيار العبد و
القدرة التي يتمكن بها على اداء ما يلزمه مثال لما يكون حسنا لحسن في شرطه و
القدرة شرط في اداء كل مأمور به ولا شك في حسن القدرة لان تكليف العاجز
قبيح وهي اي مطلق القدرة نوعان مطلق اي ما يقيد بشيء وهو القدرة الممكنة
اشار به الى الفرق بين الماهية لا بشرط شيء والماهية بشرط شيء والماهية لا
بشرط والاول مطلق الماهية والثاني الماهية المقيدة والثالث الماهية المطلقة
وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا قيدنا بهذا لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء
الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما
الا بحرج عظيم في الغالب وهو المطلق شرط في اداء كل امر اي في اداء كل ما ثبت بكل امر
وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره هذه المسئلة موقوفة على بيان
ان التكليف بما لا يطاق غير جائز وذلك لوجهين الاول ان تكليف العبد طلب
ايقاع الفعل منه والتكليف بالشيء طلب حصوله وطلب حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا
يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في
آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل
ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال

محال

محال وما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق وال
الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك و
ناطق به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه ممن هو
المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا
للاشعري والنزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف
الجهلاء العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق
حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى
ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا تأثير
لقدرة العبد في افعاله الاختيارية فعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب
علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فكان
التكليف بما لا يطاق فاجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان بمكانه
الا عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غايته ان
الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وبيانه اي تمامه ان القدرة تطلق على القوة التي تصير مؤثرة عند
انضمام الارادة اليها ويعبر عنها بسلامة الاسباب والآلات وهي تكون قبل الفعل
كما تكون معه وبعده وتطلق ايضا على القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي العلة
التامة الحقيقية وهي مع الفعل بالزمان عند اهل السنة وان كانت متقدمة بالذات
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن
علته التامة الحقيقية ما يتوقف عليه فاذا علمت هذا فاعلم ان القدرة بمعنى سلامة الاسباب
شرط لوجوب اداء العبادات لا لنفس الوجوب لان التكليف هو طلب ايقاع الفعل
من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف
عليهما وهو اي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية لان القدرة شرط التكليف

اي متقدم عليه ومتوقف عليه لوجوب الاداء

ومقدم عليه والتكليف قبل الفعل لان طلب الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الفعل الا في
الزمان المستقبل فالقدرة بالمعنى المذكور متقدمة على الفعل فتلك القدرة شرط لوجوب الاداء
كالواجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو غير
جائز فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا هو معارض
بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب
لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف
الا عند الحال المباشرة ويلزم ان لا يعصي تارك المأمور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم العلة التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا
له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق
بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح ان يتعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع
ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في
الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل
واعلم ان المطلق شرط لاداء كل امر لا لاشتراطه في القضاء حتى ان من فات عنه
صوم يوم يجب عليه قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه
تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف
الاول وما هو شرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في باب النكاح
رحمه الله هذا عند من اوجب القضاء بالامر الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه
من القدرة لانه تكليف آخر قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء
الاخير من الوقت لانه لا يجب عليه الاداء لعدم القدرة فدفعه المص بقوله وليس التوهم اي شرط

ووجوب القضاء مبني على وجوب الاداء

الاداء

الاداء توهمه اي توهم القدرة على الاداء وامكانها بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان
عليه السلام في يوم من الايام في عرض الجياد فقد فات عنه وقت صلوة فدعا على رجوع
الشمس وقبل الله تعالى دعوته وامر الشمس بان ترجع على مكانها ليصلي الله تعالى وظيفة
الوقت في الوقت وهذا الامر ممكن وجوده من غيره عليه السلام فيجب عليه الصلوة بهذا
التوهم ويتعين فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء لا حقيقته
واما اشتراط حقيقة القدرة للاداء ان كان الغرض هو الاداء واما ههنا فالغرض الاداء
القضاء وهو وجب بالسبب فيجب القضاء لبقاء الواجب بالسبب السابق فقال بعض
المحققين لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان كل امر منهما ان كان مطلوبا
بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه توهم القدرة لا
حقيقتها كمن كان اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت فانه يجب عليه اداؤها لا لنظهر اثرها
في وجوب القضاء وكمن فاته صوم يوم يجب قضاؤه في النفس الاخير ليظهر اثره في وجوب
الايصاء والمؤاخذة في الآخرة قال ابن نجيم والحق في الجواب ان يقال حقيقة القدرة لا
يمكن ان يكون شرطا لانها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من قدرة سابقة ولو لم يعتبر
توهمها مع وجود سلامة الاسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل حتى لو
بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت اي في جزء منه يسع فيه التحريمة لزمه
اداء الصلوة وان لم يكن قادرا على اداء وظيفة ذلك الوقت ولو كان اهلا للصلوة وقد
بقي من الوقت ما لا يسع التحريمة لا يلزمه القضاء لتوهم الامتداد في آخر الوقت بتوقف
اي لتوهم القدرة على الاداء بامتداد الشمس بالوقف ونظير هذه المسئلة من حلف
ليمسن السماء ينعقد يمينه ويحنث عقيبه لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فالامكان
الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة وكامل سمي به لانه زائد على الممكنة
بدرجة لانه يثبت التمكن ثم اليسر والممكنة لا يثبت الا التمكن وهو القدرة الميسرة

اي مع وجود سلامة الاسباب والآلات

للاداء لان القدرة يوجب يسر الاداء على العبد بعد ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي اعلى
منها وهي في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات
المالية التي ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء
ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ودوام
هذه القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج
بخلاف الاولى اعني القدرة الممكنة لانها لما كانت شرط التمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا
محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء
بخلاف القدرة الميسرة لانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت تغيير صفة الواجب من العسر
الى اليسر اذ جاز اداؤه بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة
الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما
لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون
صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر فلو هلك نصاب الزكوة بعد الحول بعد ما تمكن من ادائها ولم يؤد
سقط عنه الزكاة لان بعد هلاك النصاب لم يبق الواجب على الصفة وجب بها وقال الشافعي
لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة و
الساعي في الاموال الظاهرة فان قيل انه استهلك الزكوة بعد تمام الحول بان ينفق المال
في حاجته او يلقيه في البحر انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان قلنا ان اشتراط
بقاء القدرة الميسرة انما يكون نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر
له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لو كان دوام القدرة الميسرة شرطا لدوام الواجب

لما

لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلنا ما شرط
النصاب لليسر لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين درهما واداء خمسة
من مائتين لا يشترط في الابتداء للتمكن من اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من
غير الغني ولكن الغنى لا يتحقق من غير المالك ولا حد للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت وت
الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب والفقير من لا نصاب له و
كذا العشر والخراج يجبان بالقدرة الميسرة لانه يجب فيه جزء من الخارج لا كله وهو
العشر ههنا ويجب درهم في كل جريب ولان هذا الخارج لو وجب بقدرة ممكنة لما سقط فيهما
اذا اصطلم الزرع آفة وانما يجب بتمكن الزراعة لان التمكن قائم مقام حقيقة الزراعة
حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بعد ما وجبا باسبابهما بهلاك المال اي الزاد والراحلة
في الحج واشتراط النصاب في صدقة الفطر لانهما يجبان بالقدرة الممكنة اما صدقة
الفطر فيجب على من يملك نصابا من اي مال كان فلو كان واجبا بالقدرة الميسرة
لشرط النماء على صفة النماء فاذا لم يشترط علم انه يجب بالقدرة الممكنة لا بالميسرة
وكذا الحج اذا هلك الزاد والراحلة لا يسقط فلو كان واجبا بالقدرة الميسرة لوجب
مع الخدم والحشم فلما لم يشترط الخدم والحشم علم انه وجب بالقدرة الممكنة فلم يسقط
بهلاك المال لانه توهم القدرة كاف لبقاء الواجب فيظهر فائدته في وجوب القضاء
اعلم ان القدرة الميسرة تقتضي وصفا زائدا على نفس الواجب وهو سهولة اداء
الزكوة عند قيام النصاب لان الواجب اذا اتصف بصفة تقتضي بقاء الواجب بقاء
ذلك الوصف ليصير وجوب الاداء حالة الاداء بمثل الهيئة التي وجب عليه في الابتداء
واما القدرة الممكنة فليست بزائدة على اصل الواجب كوجوب الحج بقدر زاد وراحلة
لان الحج لا يتصور على ليس بهذا وهو ان يكون مؤديا بالزاد وراحلة مع الوفور
وخدم وحشم فاذا لم يشترط اصحاب الشرع الزيادة على الزاد والراحلة عند تغير قول

ان منع استطاع اليه سبيلا علم ان اصل القدرة شرط لوجوب الحج لا زيادة القدرة فلو
شرط زيادة لما سكت عليها بيان الزاد والراحلة لان السكوت عند الحاجة الى البيان
بيان كذا في المنور وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به على صيغة المجهول مع جميع
جميع شرايطه واركانه قال بعض المتكلمين لا يثبت حتى يقترن به دليل قال مشكلوا المعتزلة كابي هاشم
المرسي وابي بكر الجصاص وغيرهما من رؤساء المعتزلة اذا اتى المأمور به لا يثبت له صفة الجواز
لوجهين الاول ان الامر كالنهي والنهي لا يدل على فساد المنهي عنه اذا اتى بالصلوة في
الارض المغصوبة فكذا الامر فينبغي ان لا يدل على جواز المأمور به والامر ولهذا اذا صلى
رجل في اخر الوقت ظانا انه مع الوضوء فهو مأمور به ثم ظهر انه قد توضأ بماء نجس يجب عليه اعادة
ما ادى فلو جاز ما ادى بدلالة انه مأمور لما وجب عليه الاعادة فاذا وجبت علم ان الامر لا
يدل على جواز المأمور به بل هو موقوفة على امر زائد وراء الامر كذا في المنور والثاني ان من
افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى
اذا اداه والصحيح عند الفقهاء من اهل السنة انه يثبت به صفة الجواز لان الامر يقتضي
كون المأمور به حسنا ومشروعا وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا لان الجواز موقوف
على ايجاد المأمور به بشرايطه واركانه فاذا وجدهما علم انه جاز لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وفي وسع المأمور اتيان المأمور به مع كمال اركانه وشرائطه فاذا وجد ما في
وسعه يقع ما اداه جائزا ليخرج عن العهدة والجواب عن دليلهم الاول وهو قياس الامر على
ان هذا القياس غير صحيح جائز لان عدم اقتضاء النهي الفعل المأتي به المقارن بطلان المنهي عنه
مجاور للفعل لا لذات الفعل فعلم ان عدم التقاضي بسبب انه مجاور غير متمكن في طلب المأتي به
فلا انزلنا ورد في المأتي به وفي صورة اداء الصلوة مع الطهارة بماء نجس انما وجب
القضاء اذا تذكر لانه استعمل ماء نجسا والماء النجس غير مزيل للحدث فعلم انه ما اتى بالمأمور به مورية
بشرائطه ونحن نقول انه اذا اتى بالمأمور به مع فوت شيء من الشرائط والاركان لا

بجزئه

يخرج المكلف عن العهدة ولا يجوز المأمور به فاذا لم يخرج عن العهدة مع وجود
الشرائط والاركان يعود الامر على موضوعه بالنقض وهذا غير جائز وعن دليلهم الثاني ان
الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل
عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واداء ما فسد اخرجه عن امر النبي عليه
السلام بالمضي فيما افسده والنزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز وهو عند المتكلمين
عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط الابتلاء بالابتلاء الذي وعند الفقهاء هو
عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه
يلزم تكليف ما لا يطاق وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف اخر حكي عن ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز
مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به الصلوة والكراهة فيها بل الكراهة في الله
التشبه بعبدة الشمس او في التأخير وقبلها الا في الاتيان بالمأمور به لا يستلزم
القبول ولذا قال لو قال لرجل توضأ وصلى الظهر جازت صلوته والقبول الابداء
هو المختار اما الجواز فلان الامر بالشيء يقتضي الاجزاء واما القبول فلان الله تعالى
قال انما يتقبل الله من المتقين وشرايط التقوى عظيمة انتهى وفي فتح القدير لا يقبل حج المتقوى
حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت معصية ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا
يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج انتهى كذا قال ابن نجيم واذا
عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي فان
عنده عدم صفة الوجوب لا ينفي صفة الجواز لان الجواز والوجوب من اوصاف المأمور به
فليس منافرة وفي انتفاء صفة الجواز لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء
العام انتفاء الخاص كصوم عاشوراء فانه واجب في شريعة من قبلنا وقد نسخ صفة
الوجوب في شريعتنا وبقي صفة الجواز لان صوم عاشوراء جائز اذا اتى به بالاجماع فعلم

ان عدم الوجوب لا يقتضي عدم الجواز ولان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل و
امتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بانتفاء احد جزئيه
فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض والنسخ وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ
الوجوب بل يتوقف على وجود المحرم قلنا ان الوجوب متضمن للجواز لان الوجوب
يقتضي ان يخرج المأمور عن عهدة المأمور به وذلك بالجواز فثبت الجواز في ضمن
الوجوب لضرورة ان المأمور يخرج عن العهدة بوقوعه جائزا فاذا عدم المتضمن لا
يبقى ما في ضمنه فعلم ان عدم صفة الوجوب يستلزم عدم الجواز وانما جاز صوم عاشوراء
اذا اتى به بدليل اخر وهو فعل النبي عليه السلام لا لانه مشروع بالشرع الاصلي وان الوجوب هو
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه ونسخه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين
جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل يقينا على بقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
والامر نوعان هذا فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف
ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه اولغيره فانه كان باعتبار حاله
للمأمور به في نفسه مطلق عن الوقت المحدود اي المعين الذي يكون الاتيان بالمأمور به
فيه اداء وفي غيره قضاء كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي الامر المطلق على التراخي خلافا
للكرخي لئلا يعود على موضوعه بالنقض اختلفوا في موجب الامر فذهب الكرخي وكثير من
العلماء الى انه حقه ومقتضاه الفور اي وجوب اداء المأمور به عقيب ورود الامر
والدليل على ان حقه الفور انه المقصود في ولاية الامر لانه الزمنا ونحن عبيده فان اعتبر
بامر العبادة علينا ومن قضية امره ان يكون المأمور به موجودا عقيب امره كما
حكى الله تعالى لنا في امره فقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الا ان الوجود
لو حصل عقيب الامر لا نتفى للمكلفين اختيار في وجود المأمور به ولهم اختيار فرقي
فعلم منه ان الامر يقتضي وجوب اداء المأمور به عقيب الامر ليحصل نوع اختيار لهم قلنا

فجوا

في جوابهم ان الامر المطلق انما صار مطلقا عن قيد الوقت ليصير تخفيفا على المكلفين
وذلك انما يتصور بان يكون اداء المأمور به متراخيا عن ورود الامر لا ان يكون على
الفور لان في وجوبه على الفور ضده فيكون تغليظا فيعود الامر على موضوعه بالنقض
وهذا غير جائز من الحكيم في المنور وقيل ان الامر ضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما
يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني سواء في صلاحيته حصول الفعل فيه والوقت
الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي نقض
ما وضع له من الاطلاق والصحيح من مذهب علماء الحنفية انه للتراخي الا انه مراد بالتراخي
علم التقييد بالفور لا التقييد بالاستقبال حتى لو اداه في الحال لا يخرج عن العهدة فالتراخي هنا
اعم من الفور وغيره ودليلهم ان الامر جاء للفور والوجوب في الحال وجاء للتراخي فلا
يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة
الفور لا بدلالة الامر فان عورض بان يقال انه جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا
بقرينة فعند عدمها يثبت ندفعه بان الفور امر زائد ثبوته فيحتاج الى القرينة بخلاف
التراخي فلا ندعم صلح والمختار ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المذكور
وهو التقييد بالاستقبال والا ولالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة كذا في التلويح
قال ابن الهمام في التحرير وجوبه على التراخي بجواز التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته انتهى
وهذا احسن من التفسيرين الاولين لان المقصود من قولهم على التراخي افادة جواز
التأخير لا التقييد بزمان او عدمه ومقيد به اي بالوقت المحدود بحيث لا يكون الاتيان
في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا يكون منه وعاء اصلا
كالصوم في غير النهار وهو المقيد اما ان يكون الوقت له وقته ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء
وسببا للوجوب كوقت الصلوة اعلم ان المقيد اربعة اقسام لانه اما ان يتضيق
وقته عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه

الصلوة اخر الوقت او لا يتضيق والثاني اما ان لا يعلم فضله على الواجب كالصلوة واما
ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم القضاء
واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج اما كون وقت الصلوة ظرفا للمؤدي من الصلوة
فلان المؤدي منها هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت اخراجها
من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة
ظرف للمؤدي اي زمان يحيط به ويفضل عليه هو ظاهر وشرط للاداء لانه لم يتحقق الاداء
بدونه ويفوت بفوت الوقت مع انه غير خارج في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده و
ليس شرطا للمؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة
والوقت سبب لوجوب المؤدي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر
الى ما ثبت امر الله تعالى على العباد بربط الاحكام الظاهرة كالملك بالشرى فان قيل لا
مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد منها بين الاسباب والمسببات قلنا ان السبب
في الحقيقة ترادف النعم في الاوقات لوجوب اداء الشكر بالعبادات وهو انما يحصل بالاوقات
فجعل الاوقات التي هي المحل سببا مجازا اقامة للمحل مقام الحال والمتقدمون ذهبوا الى
ان السبب نعم الله واختلاف العبادات باختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت
بستة اوجه الاول قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والثاني اضافة اليه مثل صلوة الفجر
والاضافة تدل على الاختصاص بمطلق ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن
حرفه الكامل ينصرف الى ما دونه اما الاضافة باد في ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في
مثل صلوة الفجر انما بالسببية والثالث تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل
وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف
السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية
نعم يرد ان المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعي سببية لنفس الوجوب والرابع تجدد الوجوب

بتجدد

بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار
علة للدائر والخامس بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت فان قيل ان ذلك البطلان
لا يدل على سببية لجواز ان شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل قلنا انه بطلان تقديم
الحكم على الشرط فان تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء صحيح وفيه ان
بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يجعل فلعله في الزكوة الحول
ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بطلان وقت الصلوة
فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا لسببية
لنفس الوجوب على ما هو المدعي والحق انه بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان
تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم عليه لا يصلح امارة على
السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة والسادس ان الوقت وان لم يكن مؤثرا
في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه
فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام
بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلنا الايجاب قديم وهو حكم تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه هذا او غيره وهو الحكم
المصطلح الا الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله وكل من هذه الوجوه
امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان الظان المظنون
يتزايد بكثرة الامارة الى ان يبلغ حد القطع كشيء علته علما لازما ثم الوقت السبب لنفس الوجوب
لا لوجوب الاداء ولا لوجود الاداء فهنا وجوب او وجوب اداء ووجود اداء ولكل
منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري
هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ

الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهر استطاعة
العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان ثم اعلم
ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى
له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل
الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل بغير مانع تحقق وجوب
الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض
او نوم او غير ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع الموانع وح اي فحينئذ فرق في قول
الجمهور الا ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض
ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب
عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون
وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واعلم ان السببية تثبت عند الشافعية بوجوب
الاداء اول الوقت موسعا في البدني بخلاف المالي فيثبت بالنصاب والرأس والدين اصل
الوجوب وتاخر وجوب الاداء الى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب لم يسقط
ولولا تاخر وجوب الاداء لاثم بالموت قبله وعندنا كذلك في البدني ايضا بدليل وجوب القضاء
على مستغرق الوقت نوما وهو فرع الوجوب وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الاداء عليه وكذا
صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم اثمه لو مات بلا اداء في سفره واما
الحنفية فقد ذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية
حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالة عينيته

عن

عن البيان فان الصوم مثلا هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهار الله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين
الامساك واداء الامساك وكذا الكل فاعل كالآكل والشارب تكان فاعلا فعلين احدهما
ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء
في الواجب البدني مبني على مذهب بعض اهل العلم من شياطين القدرية وهو ان
الصلوة والصوم والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان
وراء تلك الافعال السبب يجب تلك المعاني ويشغل تلك الذمة بها او بالامر يجب وجود الحركات
والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء او
تحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من منع عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم
ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجد ذلك في باب الحيض والكفر
هو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره
الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى
الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل
مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق
وذهب صاحب التنقيح الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء
لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي
لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
في كل منهما صفة لشيء اخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انه ح يجب ان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود
واما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة

المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وانتفاؤهما عن
هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع فان قيل فلا يكون صوم المريض والمسافر اداء
للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء واما في المالي فكما
في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة
امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود
الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم
وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم
الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد
وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد
يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم
وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب اداء وكان
بينهما فرق في التعبير عنه فانا المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يقع الفعل بعد زوال
العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما
الايقاع والاداء في الحال ولو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال
في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا او لما ذكر
ان الوقت سبب لنفس الوجوب او الاداء يذكر ان السبب كل الوقت بل بعضه فقال
وهو اي الوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول من الوقت او الى ما يلي ابتداء
الشروع او الى الجزء الناقص اي الجزء الاخير عند ضيق الوقت بمعنى انه اذا ادى في
الجزء الاخير فما اتصل الاداء به هو السبب فلو قال اما ان يضاف الى ما اتصل الاداء به
لشمل الثلثة ولكان اخصر واحسن ومن ههنا علم انه لا معنى لقوله الجزء الناقص اذ ليس
كل وقت يكون اخره ناقصا والمراد بالاخير عند زفر ما يتمكن فيه من الاداء وعندنا ما يتمكن

من عقد

من عقد التحريمة فقط واجمعوا ان خيار التخيير الى المسبب الى جميع الصلوة حتى لو اخره باثم
ثم ظاهر كلامهم ان الجزء الاخير هو السبب ان اتصل الاداء كما صرح به الهندي وهو مشكل لان السبب
لا يقارن المسبب وانما يتقدم متصلا به فالتحقيق ما في التنقيح من ان الجزء الذي يتصل به الاداء
وفي التقرير ولعل المراد بالمراد باخر الوقت هو الجزء الاخير بناء على ما تقدم من توهم
الامتداد في الوقت فعنده يعتبر امر حال المكلف باعتبار حدوث العوارض و
زوالها وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد وكذا قال ابن نجيم او الى الجملة يعني ان
السبب هو الجزء الاول فان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم وان لم
يتصل به تنتقل السببية منه الى الجزء الذي يليه ابتداء الشروع الى اخر الوقت فان اتصل
الاداء به تقرر السببية فيه والا تنتقل الى الجملة فيجعل كل الوقت سببا للقضاء الا ان السبب
في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة العرفية واذا انتفت عاد الى الاصل
فوجب القضاء بصفة الكمال والحاصل ان سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع
فان قيل الزمان عرض لا يبقى الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء
الزمان ما يصلح ان يكون سببا للوجوب فكيف يتصل به قلنا نعم لكن الشروع
عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال المسبب بالسبب اعلم ان الشرط هو الجزء الاول
من الوقت والظاهر هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه
على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير من اول
الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض من وقته والا فالبعض اذ لو كان هو
الكل لزم تقدم المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم
احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر و
ان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا
يوجد الا بوجود جميع الاجزاء والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة

ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بتقدير ما يسعها فاللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين و الا لامتنع التعجيل في الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاختلاف في وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول والاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا حاجة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فالا قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء فكيف يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة نفس الوجوب فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الاخر الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطى من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واما ما كان فلا انتقال قلنا الانم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهو لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء فيه كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ثم اعلم ان وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت اذ ههنا يتوجه الخطاب حقيقة لانه

الان

الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اتيا بالاداء الواجب وبالمامور لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب ثم اذا كان الجزء الذي اتصل به الاداء سببا فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فلا يؤدي ناقصا وان كان ناقصا يجب الاداء ناقصا فلهذا الا خلاف ناقصة الوجوب الى كل الوقت اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخر لا سيما اذي لا يقتضي عن امسه الذي يوجب في الذمة كاملا السبب ورته سببيه كاملا في الوقت الناقص الى في الوقت الذي تتغير فيه الشمس فيه وهو عصر يومه لان الكامل لا يؤدي ناقصا فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زال تحمليته وبقيت سببيته وكان الوجوب ثابتا كاملا ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في اخر العصر وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد بخلاف عصر يومه فانه يؤدي في الوقت الناقص لانه وجب ناقصا فيؤدي كما وجب لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا بنقصان سببه قلنا المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب في الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت و لقائل ان يقول لما كان السبب ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فمضى الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوت لا يصح في كافر اسلم في اخر الوقت لعدم الاهلية للوجوب في جميع الاجزاء ومما حكي اي حكم هذا القسم

وهو ما يكون الوقت ظرفا للواجب وفاضلا عنه ويسمى ذلك الواجب الموسع اشتراط نية التعيين اما اصل النية فشرط التعبير ما لا يعرف الى ما عليه واما التعيين فشرط لان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير هذا الواجب لما تعدد المشروع لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم مثل ان يقول نويت ان اصلي الا بتعيين الوصف وهو ان يقول فرض الوقت او يقول فرض هذا الظهر كذا في المنثور وقال ابن نجيم نية الظهر المقرون باليوم تعيين وان خرج الوقت وكذا المقرون بالوقت ان لم يخرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح لو نوى فرض الوقت كظهر الوقت الا في الجمعة الا من اعتقد انها فرض الوقت وان نوى الظهر لا غير قيل لا يجزيه لاحتمال فائتة عليه وفي فتاوى العتابي الاصح انه يجزيه كانه قيل انما وجب التعيين لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فدفعه بقوله ولا يسقط هذا التعيين بضيق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب لان سعة الوقت ثابت شرطا ابتداء وحكما اصليا وهو وجوب التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض المفضية الى ضيق الوقت كالنوم والاغماء في اول الوقت ولا يتغير العبادة ايضا لان الحكم قد لا يزايل السبب كالتحرير في الطواف ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء كالحانث الا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء الا بالاداء فيه الاداء اي له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء اريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كما في خصال كفارة اليمين فان الواجب على الحانث في اليمين احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا او الا فعلا بل بمباشرة ايها شاء فيتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في المخير

هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعل وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعل كما قال في الموسع في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط به الفرض وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر او يكون الوقت معيارا للمؤدي اي مقدرا للمؤدي لا يفضل المؤدي عن الوقت ويطول بطوله ويزداد بازدياده و ينقص بنقصانه وسببا لوجوبه وشرطا للاداء لم يذكره المص لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط الاداء بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كالنذر المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصصهما بالذكر كشهر رمضان فان الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينقص بانتقاصه وعلم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وشرط الاداء الصوم لانه انما صار واجبا بالخطاب لكن الخطاب غيب عنا فعلم توجهه بسبب حلول وقته وسبب لوجوب الصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول يكون الصلة علة للخبر وانه اذا الحكم على المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب ابق على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مقام الوجود الحقيقي مقامه ولتكرر الصوم بتكرر الشهر ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب اعلم ان ظاهر كلام المص ان الشهر معيار وسبب في الاول لا يسلم الا ان الشهر اسم للايام والليالي والمعيارية انما هي للصوم فقط واما الثاني ففيه خلاف والمختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة

منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة وأوقاتها فيتعلق كل صوم بسببه
لان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق
شهود الشهر على ما هو الظاهر من اللغة والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان
السبب هو الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية
لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا لو علم من كان اهلا في اول الليلة من الشهر
ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء
الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما لو نوى قبل غروب
الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وكل من هذه
الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية مطلق شهود
الشهر مطلقا قال ابن نجيم لم ار من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع والتحقيق ما ذهب
اليه السرخسي لانه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لان الجزء الاول من كل يوم سبب
لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الاول ايضا وقد جمع بين القولين في الهداية وفتح
في فتح القدير لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه
تكرر وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره انتهى واذا كان الوقت
معيارا للمؤدى فيصير غيره اي غير ذلك المؤدى فيصير غيره منفيا اي غير مشروع
لان المراد بالمعيار كون الوقت مقدرا بقدر ما وجب في ذمة المكلف وهنا كذلك
فيصير معيارا فلا يكون محلا للغير ولا يشترط فيه التعيين اي نية كونه صوم من
رمضان وقال الشافعي تشترط نيته فرض رمضان لانه وصف الفرضية عبادة كاصل
الصوم فيشترط النية للوصف لا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت للاصل
قلنا ان صوم رمضان لما صار متعينا لوظيفة الوقت لا يبقى غيره مزاحما لتلك
الوظيفة فصار الصوم متعينا في الزمان فكان كالمتعين في المكان والاطلاق

في

في المتعين فيه تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم بان يقول نويت
ان اصوم لان الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال
الآخر يا انسان فالمراد به زيد ومع الخطاء في الوصف مثل ان يقول في ايام رمضان نويت ان
اصوم لما وجب علي من قضاء او نذر او النفل فانه يصير صائما رمضان لانه نوى الاصل و
الوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف لانه لم يكن مشروعا فبقي اصل الصوم وهو
تعيين فان قيل نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلنا الاعراض انما
ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا
آخر عند ابي حنيفة يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في
المسافر فانه يجوز ان ينوي واجبا آخر غير رمضان من القضاء والنذر خلافا لابي
يوسف ومحمد رحمهما الله فان عندهما لا يجوز للمسافر ان ينوي واجبا آخر لان المسافر مرخص
في السفر بالاكل لانه يلحق اليه بالصوم مشقة فينقطع عن رفقته والشرع رخص له الاكل
لهذا العذر فاذا اختار الصوم علم انه قادر غير عاجز فصار كالمقيم فيقع عن صوم رمضان
ما نوى كالمقيم اذا نوى بمطلق الاسم يصير عن رمضان ولابي حنيفة رح ان المسافر مرخص
بتخفيف الشرع الا ان الشرع رخص له ان يصرف منافع ايام رمضان الى مصالح بدنه فيصير
او نامن ان يصرف الى مصالح دينه وهو قضاء دينه وهي اهم من مصالح بدنه
لانه لا يعاقب بترك مصالح بدنه ويعاقب بترك مصالح دينه فيصرف الى مصالح دينه اولى
بهذا الدليل وبهذه النكتة ينبغي ان لا يجوز للمسافر نية صوم النفل في السفر لان صوم
النفل غير واجب على المسافر وهو ليس مؤاخذا بخلاف صوم القضاء فانه مؤاخذ فلا
يترجح صوم النفل على منافع البدن بل صرفها الى منفعة بدنه اهم فاذا كان منافع بدنه
اهم لا يجوز صوم النفل لان الشرع لما رخص بالاهم لا يعلم رخصته لما هو ادنى فلهذا
ينبغي ان لا يجوز النفل ولابي حنيفة رح نكتة اخرى في هذه المسئلة وهو ان ايام رمضان

في حقه بمنزلة ايام شعبان في عدم وجوب اداء صوم رمضان في السفر فلو كان في ايام
شعبان يجوز له صوم القضاء وصوم النفل فكذا في ايام رمضان بهذا الاعتبار بخلاف
المريض اي المسافر بخلاف المريض اذا نوى المريض في ايام رمضان عن واجب آخر من
رمضان لان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة
في حقه وعلم انه غير عاجز فيكون كالصحيح ونية الصحيح يقع عن رمضان فكذا هذا واما
رخصة المسافر متعلقة بالسفر لا بحقيقة العجز فلا يظهر بنية الصوم عن واجب آخر او
عن النفل انه غير عاجز فلا يصير صومه عن رمضان هذا اختيار فخر الاسلام وشمس الائمة
وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا جبا
آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز
فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم
كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص لخوف ازدياد
المرض يكون في النوع الاول والترخص لحقيقة العجز في النوع الثاني قال ابن نجيم هذا ليس
بتوفيق لان المرض الذي لا يضره الصوم خارج عن المبحث لانه صحيح في حق الصوم وفي النفل
عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه يقع عن فرضه
وهو الاصح لما ذكرنا من الدليل الاول وروى الحسن عنه انه يقع عن النفل لما ذكرنا من
الدليل الثاني وهو ان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان
فيصح النفل وكما في شعبان قيد بالواجب والنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن
الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بعزيمة نية النفل انصرف الاطلاق ق
منه الى صوم الوقت او يكون الوقت معيار الاسببا كقضاء رمضان و
النذر المطلق والكفارات فان الوقت معيار للقضاء لا سبب لان سبب القضاء
هو الذي وجب الاداء وسبب الصوم المنذور النذر وسبب صوم الكفارات ما نسبت

اليه

اليه من ظهار او قتل او يمين فلا يصير الوقت سببا لها لكنه معيار لان الصوم لا يتصور
الا في بياض النهار لان الليل غير محل للصوم لنهي النبي عليه السلام عن صوم الوصال فلهذا
صار معيارا لانه لا بد لكل صوم من اليوم والنذر المعين مثل صوم يوم الخميس وندر
صوم شهر شعبان خارج من هذا القسم لان الوقت فيه معيار لا سبب لان سببه هو النذر
لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية
وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين
الناذر والتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف لما تعين له
الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما
نوى ويشترط فيه نية التعيين فيه الا في قضاء رمضان والنذر المطلق لان وقت قضاء رمضان
والنذر ليس بوظيفة الوقت ولا هو متعين في الوقت فيصير له مزاحم فاذا ازدحمت
العبادات في وقت واحد لا بد من التعيين والتعيين انما يحصل بالنية في الليل فيشترط
النية ولا يحتمل الا قضاء رمضان وكذا المنذور الفوات لان الفوات انما يتصور في الموقت
والقضاء والنذر غير موقتين فلا فوات لهما فصار هذا كالزكوة في عدم الفوات بخلاف
الاولين وهما ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا او سببا لانهما موقتان
فيفوت الاداء فيهما بفوات الوقت او يكون الوقت فيه مشكلا والمراد بكونه مشكلا
كونه ذا شبهين اشار اليه بقوله يشبه المعيار والظرف كالحج اي وقته وتعيين اشهر
الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد اعلم ان وقت الحج مشكل في الزيادة و
المساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه
الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه
المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة
الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني

كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب فورا وعند ابي حنيفة لا يجوز
تاخيره عن العام فتعين اشهر الحج من العام الاول لانه لا يزاحمها واحد من الشهور
وكذا ادراك المكلف الى عام اخر غير ظاهر وموته في عام واحد غير نادر فيجب عليه الحج
فيها التحرج عن العهدة فيتعين فيما ثم بالتاخير عنده والعام الاول لا يسع الا حجا واحدا
فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجب موسعا
ويجوز تاخيره عن العام الاول وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت
في الصلوة فان مات تعينت الاشهر من العام الاول كان النهار للصوم فاشبه الظرف
فيثبت الاشكال فقوله ويتعين اشهر الحج اه بيان للاشكال بوجه اخر وقيل هذه
المسئلة مبنية على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد وكل منهما
ضعيف والمعتمد ان الخلاف في هذه المسئلة ابتدائي فان قلت كلامهما في هذه
المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول لم يجز
تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في
العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع
العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط
لا للتوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال
في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام
الثاني فثبت انه وقته كان يشبه الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح
في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ويتادى الحج باطلاق
بان يقول اني اريد الحج لا بنية النفل لان الحج يشبه الظرف وفي شبه المعيار فلشبهه
بالظرف لا يتادى بنية النفل كالصلوة ولان الدلالة لا تعارض الصراحة ولشبهه
بالمعيار يتادى باطلاق النية كصوم رمضان ولان في الاطلاق دلالة التعيين

او الظ

او الظاهر ان لا يقصد المسلم النفل وعليه حجة الاسلام والكفار مخاطبون بالامر بالايمان
الا مكلفون بقوله تعالى امنوا اجماعا لعموم دعوته عليه السلام وبالمشروع من العقوبات
كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها الزجر وهم اليق به ويجب اخراج حد
الشرب واو خال الشرب حقا للعبد تحت العقوبات وبالمعاملات كالبيع والاجارة
والشركة والمضاربة والوديعة والنكاح والطلاق والعتاق وغيرها لان
المطلوب منها امر دنيوي وهم اليق به لانهم اثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع
اي الفروع والعبادات كالصلوة والصوم وغيرها في حكم المؤاخذة في الاخرة
متعلق بقوله مخاطبون بالشرائع خاصة بلا خلاف يعني انهم يؤاخذون
بسبب تركهم اعتقاد فرضية الشرائع لان ذلك الاعتقاد يجب على المكلف كما يجب
عليهم الايمان بالله تعالى لان موجب الامر اعتقاد الوجوب واللزوم ثم الاداء
اما في حق وجوب الاداء اي اداء العبادات في احكام الدنيا فكذلك اي
مخاطبون عند البعض اي عند مشايخنا العراقيين وهو مذهب الشافعي فانهم
يقولون الكفار مخاطبون بجميع اوامر الله تعالى ونواهيه لقوله تعالى ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي كنا تركنا الصلوة
وتركنا اطعام المسكين ويتمسك به الفريق الاول الاخر ويقول معناه تركنا
اعتقاد ما اوجب الله تعالى علينا عبادة من العبادات ولقوله عليه السلام فاذا بذلوا
الجزية لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الكفر لا يصلح مخففا فان قيل
ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لانها تجب عليهم بشرط الطهارة ويقول
الفريق الثاني ليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا ههنا والصحيح
عند عامة مشايخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات كالصلوة والصوم والحج والزكوة اما الصلوة فتسقط من الحائض والنفساء
والمغمى عليه اذا زاد على يوم وليلة والصوم قد يسقط عن الحائض والنفساء والمجنون
المستوعب بالشهر والزكوة قد تسقط بعد الحول عمن جن جنونا مطبقا بالحول وعمن
هلك ماله بعد حولان الحول والحج قد يسقط وجوبه عن الفقير لان المكلف انما يجب عليه
الحج اذا قدر على زاد وراحلة فاذا لم يقدر عليها كانه قد سقط عنه اداء الحج كما سقط
الصلوة والصوم عمن عجز عنهما وتمسك هذا الفريق بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة
ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات
الحديث يفهم منه ان فرضية الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا
تفرض وذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين
استدلوا من مسائلهم على هذا منها ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب
عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات والاختلاف بين الفريقين في
عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر
فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادة زيادة على عقوبة الكفر كما
يعاقبون في الاخرة بترك الاعتقاد قال ابن نجيم والي صوان مشايخنا اتفقوا
ثلث فرق فمشايخ سمرقند قالوا لا يجوز التكليف بما شرط في صحته الايمان في حال
عدمه لان الكفر شرطا بل كفر حسنه فيه وهما اعظم العبادات فلا يجعل شرطا
تابعا في التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع واتفق من عداهم
على تكليفهم بها وانما اختلفوا في ان التكليف في حق الاداء ايضا اي كالتكليف في
الاعتقاد او الاعتقاد فقط فقال العراقيون بالاول كان فيه فيعاقبون
على تركهما وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا على ترك الاداء و
بهذا ظهر ان قول المصنف كغيره مخاطبون في حق المؤاخذة بلا خلاف ليس بصحيح لان

(في الهامش: وهم البخاريون منه)

مشايخ

مشايخ سمرقند قد خالفوا الا ان يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين ومنه
اما من الى طلب النهي وهو في اللغة المنع وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند
الكلاميين بناء على اثبات الكلام النفسي طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهي
فالنهي النفسي يعني التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقوله حتما وعند الاصوليين بناء
على ان اللفظي لان بحثهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء قول القائل لمن دونه لا تفعل كما
في المغني بناء على ان العلو شرط فيه مطلقا والاكثرون على ان العلو لا اعتبار به فيه وانما
هو الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف قال قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة
او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ويخالف الامر من جهة انه يقتضي الفور
والتكرار اي الاستمرار بخلاف الامر وانه اي ان النهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي والحكيم نهى عن شيء الا لقبحه كقوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وانما اختار
لفظ الاقتضاء اشارة الى ان القبح لازم متقدم يعني انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا
ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه
وقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح
لعينه فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من
جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لعينه في نفسه
في الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن من مرتبة
الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف
العدم وذكر التفتازاني ان المراد من القبيح لعينه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي
قبيح وضعا وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته وذلك نوعان وضعا وشرعا تمييز من نوعان
لان النوعية في الشيء يكون باعتبار امور النوع الاول ما يكون لفظه موضوعا بازاء شيء ثابت في

لعينه كالكفر لان لفظ الكفر موضوع بازاء معنى وهو الستر والانكار عن قبول ما امر
الله تعالى وهو التصديق بالتوحيد بقوله تعالى امنوا بالله ولا تكفروا وشرعا الى النوع
الثاني ما علم قبحه شرعا لا وضعا اى علم شرعا بدلالة اللفظ الموضوع والقبيح لعينه
حرام لعينه او يكون قبيحا لغيره وذلك اى القبيح لغيره نوعان وصفا اى من جهة الوصف
وهو اللازم للمنهى عنه لخارج ومجاورا اى من جهة المجاورة وهو الشيء الذى يصحب المنهى
المنهى عنه ويفارقه فى الجملة ثم ذلك اى الفرق ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا الا يلحق بالقسم
الاول كالكفر مثال لما قبح وضعا لان واضع اللغة وضعه لفعل قبيح لذاته عقلا من غير
توقف على ورود الشرع لان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول لان شكر المنعم واجب
عقلا ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواطة كما ذكره الفاآنى وهو حرج
وان اللواطة قبيح عقلا اى ما هو قبيح شرعا وطبعا فلهذا كان اقبح من الزنا العدم قبحه من
طبعا كذا قال ابن نجيم وبيع الحر مثال لما قبح شرعا لان العقل يجوزه كما فى قصة يوسف
عليه وانما قبح شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وصوم يوم النحر مثال القبيح
وصفا لان صوم يوم النحر قبيح لمعنى فى غيره وهو العبدية وهى وصف اليوم
والصوم متصل باجزاء وهى ساعاته فيصير الوصف لليوم وصفا للصوم بواسطة
اجزاء اليوم لان الصوم لا ينفك عن مقارنة اجزاء اليوم فيكون وصف اليوم وصفا
للصوم بالواسطة والبيع وقت النداء مثال لما قبح مجاورا لان البيع وقت النداء
لا بد من ان يجوز ان يحصل مع السعى وهو غير منهى لان ترك السعى لم يوجد فيه او يحصل
مع ترك السعى وهو منهى بقوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و
ذروا البيع فامر الله تعالى بالسعى والبيع اذا كان سببا لترك السعى صار قبيحا لانه فعل
حصل به ترك امتثال امر الله تعالى فيكون قبيحا لان القبح لمعنى مجاور للبيع لا لنفس
البيع

للقبيح ما

البيع يجتمع مع السعى والترك ليس بلازم للبيع فيكون المجاور واعلم ان الموجب للقبح
لما كان بمنزلة الوصف فى القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لانه
الشارع فى الصوم فى يوم النحر مباشرة للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما
انعقد به مشروعا ومحظورا وفى المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند
البعض خلافا للشافعى وتقرير المعصية هو حرام بالاتفاق فرجح جانب الترك فلم يلزم
القضاء واما فيما نذر من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك
الاجابة بخلاف الصلوة فى الاوقات المكروهة لانها انما يجب قضاؤها لان بعضها من
القيام والقراءة كان عبادة وان لم يتم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهى فيها
هو الصلوة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة
وتحصيلا للمعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية
للمعصية وابطال العمل فرجحت جهة المضى فاذا تركه يلزمه القضاء وفى القسم الثانى كان
الموجب للقبيح ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض
مع كراهة تنزيه والنهى عن الافعال الحسية الفعل الحسى ما يتوقف فى تحققه الحس
ولا يحتاج فى علمه الى الاستدلال بالدليل كذا فى المنور وما له وجود حسى فقط اى لا وجود
شرعى كالزنا وشرب الخمر كذا فى التوضيح وفى التلويح هو ما يتوقف تحققه الى
الحس يقع على القسم الاول وهو ما قبح لعينه الا ان دل الدليل على النهى لقبيح غيره كالنهى عن
الوطى فى حالة الحيض فيدل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاورة وهو الاذى لا
لذاته لان وطى المنكوحة جائز ويمكن انفكاك الاذى عنه بزوال الحيض والنهى عن الامور
الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة والشرعى ما يتوقف فى تحققه الى الشرع
او ما يتوقف تحققه على الشرع او ما له وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان
له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود له وجود شرعى

وجودم

فان الشرع حكم بان الايجاب والقبول الموجودين مرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى
شرعى يكون ملكا للمشترى اثرا فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير
المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار لحكم بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت
الوجود الشرعى يقع على القسم الثانى وهو المنهى عنه الذى اتصل القبح به وصفا الا الوصف
وعبارة المصنف هنا ليست باولى لانه قبيح لما اتصل به وصفا وليس كذلك بل هو لغيره سواء
كان ذلك الغير وصفا او مجاورا فان النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة من قبيل النهى
على فعل شرعى مع انه مجاور لا وصف وقد اعتذر عنه بعضهم بانه انما قيد به لكونه اكثر واشهر
لان القبح ثبت اقتضاء للنهى فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى بيانه ان الاصل فى
النهى ان يعتبر المنهى عنه قبيحا لعينه لانه لا قصور فى النهى لا فى اللفظ فقبح لعينه لانه مطلق
اللفظ اذا لم يوجد فيه قصور يقتضى كمال المراد وهو كونه قبيحا لعينه كما فى الامر يقتضى ان يكون
المأمور به حسنا لمعنى فى عينه لان هذا الكمال لا يتصور فى الامور الشرعية لان القبح فيها
اذا ورد عليها النهى ثبت اقتضاء للنهى فى الثابت بطريق الاقتضاء انما يثبت اذا صح المقتضى
لا يثبت على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى لان النهى لا يتصور عما لا يكون فاذا اثبت القبح فى
الامور الشرعية لورود النهى لمعنى فى عينه يعود النهى على موضوعه بالنقض ولم يبق الامر
المشروع موجودا فلا يتحقق امتناع بالنهى بل ينجبر لعدم المشروعية كصوم الوصال
فثبت ان النهى عن الشرعى يقع على القبح لغيره والكامل منه القبح لوصف فيقع عليه فى الامتناع
منه ولهذا اى ولكون النهى عن الفعل الشرعى واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وسائر البيع
الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه اى صحيحا باصله فاسدا بوصفه
اما الربوا فلانه اطلاق فى الترابين اخذهما لنفس لمزيد ومنه قوله تعالى لا تأكلوا الربوا والنهى
الزيادة ومنه قوله تعالى وحرم الربوا لان الحرمة لا تتعلق الا بالافعال والمراد هنا بيع الربوا
فهو من باب مجاز الحذف بالبيع المشتمل على زيادة المنه وهو مشروع باصله لان ركن

البيع

البيع وهو الايجاب والقبول وجد من اهله فى محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل فى
العوض وكذا سائر البيوع الفاسدة مشروعة باصولها الوجود الركن فى المحل غير
مشروعة بوصفها وهو الشرط الفاسد الذى يفسد به او الشرط امر زائد على البيع لازم
لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام وصوم يوم
النحر مشروع فيه باصله من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح و
لكن يفطر ويقضيه قالوا او صرح بذلك المنهى عنه كما قال لله على صوم يوم النحر لا يصح نذره
كما لو قال لله على صوم يوم حيض بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها
وفى الهداية لو صامه يكون مؤديا الا انه اثم من حيث انه يكون لذلك ومن حيث كونه الصوم
امساكا عن قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها والنهى انما هو لهذا الوقت
باعتبار انه يوم الاكل والشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر
به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم فى هذا الوقت اعراض عن
ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم غير داخل فى مفهومه اعلم ان الصحة فى المعاملات
عبارة عن ترتب الآثار اى غير مطلوب التفاسخ شرعا والفساد عبارة عن ترتبها
مطلوب التفاسخ والبطلان عبارة عن عدم ترتبها اصلا لتعلق النهى بالوصف
لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاثار اذا اصوت بحسن لعينه وبقبح
لغيره ولان ترجيح العارض على الاصل قبح باصله اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط اعلم ان
النهى يقتضى ان يعلم اصل المنهى عنه فى الامور الشرعية مشروعا ليتوجه عليه النهى ويصير
امتناعه بسبب النهى لا بكونه غير مشروع فلهذا لم يصير الامور الشرعية اذا ورد عليها
النهى قبيحا لعينه وتحقيقه ان المنهى عنه لا بد ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم
عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا

كالتوجه الى بيت المقدس وحل الخمرات لان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل وذكر
صاحب الفوائد ان وجود الفعل المشروع بامرين بالفعل وباطلاق الشرع فبالنهي
امتنع الاطلاق فلم يبق شرعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته
عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لا اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا وبقي الحكم
تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته و
الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه
ان لا حقيقة للصوم الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا مقدور من
العبد وقد رده الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب
عليها الثواب وحاصل المقام ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح
لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي
فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل
الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القبيح
لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرته انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالاصل ان الشرع
وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى
ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم
في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها
فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا ثم الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه قبيح لغيره
فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح باطل

عند

عند الشافعي وان لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فصحيح بلا فساد عند ابي
يوسف لعدم الدليل على انه قبيح لوصفه عند ابي حنيفة رح وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب
عليه الاحكام فان قيل بيع الحر وبيع المضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الامور
الشرعية وقد نهى عنها مع انها قبيحة لعينها واطلاقه اجاب عنه المصنف بقوله والنهي عن بيع
الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فكان النهي عنها نسخا
لعدم محله اي محل النهي لان ركن البيع وهو المبيع معدوم فلا يمكن وجود البيع فلا يراد
حقيقة النهي لان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي والنسخ فان
النسخ لاعدام الصحة والمشروعية وكذا النفي بخلاف النهي ومن الجامع بينهما ان الحرمة
تثبت بكل منهما الا ان الحرمة الثابتة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة الثابتة
بالنهي فيصير مشروعية هذه الاشياء معدومة فلا يرد علينا هذا النقض لان
دعوانا في النهي الوارد على الامور الشرعية لا في النفي لان النفي لنسخ المشروعية
والنهي لتقريرها والنهي واقع في الوصف والنفي في الاصل قال ابن نجيم ان العز في قوله
لعدم محله راجع الى النفي المفهوم مما سبق فان محل البيع المال وهو مفقود في
بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الانثى من بنات آدم مما لم يحرم فهذه الاشياء
ان كانت من قبيل الفعل الشرعي المقتضي لمشروعية الاصل وصحته لكن لعدم المحل العلوم
المحل الا للنهي المضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء والملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في البطون من الجنين قيل ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك مما جعله مجازا
عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو انتهاء الحكم الشرعي
فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم قلنا المراد
الاول المعدوم على انه الاعدام وهو بيان لمعنى النفي فلا تطويل فيه على ان الاباحة
بالاباحة الاصلية وقال في التلويح في بحث النسخ والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة الاولى

الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وقال
الشافعي في الباب متعلق ينصرف الى ما خرج في الفعل الحسي والشرعي ينصرف والنهي المطلق
الى القسم الاول وهو القبيح لعينه وينصرف بالقرينة الى القبيح لغيره فلا يحمل القبيح حال
ان قالوا ان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل قلنا الحسن في
الامر عند الاطلاق ينصرف الى الحسن لعينه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة
كالامر وتقرير الدليل انه لا قصور في المتكلم ولا في اللفظ فيجب كمال القبح في المنهي عنه كما
قلنا في الحسن في الامر لان النهي في اقتضاء القبح موضوع حقيقة كالامر في اقتضاء
الحسن لان صيغة النهي وضع للشيء القبيح كما قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء و
المنكر وهو قبيح فيثبت القبح في الباب على الكمال وهو ان يصير قبيحا لمعنى في عينه الا
ان يدل الدليل على انه يصير قبيحا لمعنى في غيره كالبيع وقت النداء والوطء حالة الحيض و
لان المنهي عنه معصية وفعله حرام قلنا نفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية
الا انه يكون اذا كان النهي عنه لذاته فلا يكون مشروعا فيكون قبيحا لعينه لما بينهما
اي بين ما يكون معصية وبين ما يكون مشروعا من التضاد قلنا لا تنافي بين المعصية
والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله ومعصية بوصفه
ولهذا اي ولكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة مشروعة حسنة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات
حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا معصية فلا ينال النعمة بما هو معصية اذ لا بد
من المناسبة بين الحكم والسبب ولا يفيد الغصب الملك لان الملك نعمة من الله تعالى
يتوسل بها الى انتفاع الدين والدنيا فلا ينال بما هو محظور وقبيح ولا يكون
سفر المعصية هو كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة لان الله تعالى
انعم على عباده في اباحة الافطار في السفر وقصر الصلوة وهو نعمة من الله تعالى فلا

ينال

ينال
بما هو محظور وهو سفر المعصية ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لان الاستيلاء
على مال المسلم محظور لقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
فان الله تعالى حرم الانتفاع باموال المسلمين بغير تراض والتراضي غير موجود في استيلاء
الكفار فيكون حراما والملك حسن مشروع فلا يثبت بما هو محظور والجواب عن اقواله
في هذه المسائل اما المصاهرة فانما تثبت في الزنا لا بنفس الزنا حتى يرد ما قلت بل لكونه
سبب الولد وهو الاصل في ايجاب حرمة المصاهرة لان الجزئية والبعضية بسبب الولد
لان الاستمتاع بالجزء حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله
عليه السلام ناكح اليد ملعون وذلك حاصل في الولد لانه جزء الواطئ والموطوءة فيصير ان
شيئا واحدا فيثبت الحرمة بينهما اي بين الزاني والمزنية بواسطة الولد ولا عدوان و
لا عصيان في الولد فيثبت حرمة المصاهرة بسبب الولد لا بذات الزنا ثم يتعدى الحرمة من
الولد الى فروعه من الابناء والبنات والى اصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء
ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام وحواء فان قيل لما
ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول قلنا ان ماء
الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت بهذا الماء البعضية من الواطئ
واصوله وبعضيته من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه
الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزء كل منهما قد صار جزءا من الآخر فالولد بكماله
يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق
الموطوءة خاصة للضرورة وكذا في حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا
يعتبر في حق الاباعد ثم يتعدى ايجاب الحرمة الى الاسباب كما يتعدى الحرمة الى الاصول والفروع
فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب الحرمة كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة
وسبب الولد هو الوطء ودواعيه ولم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن

الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة لان المعتبر في الخلف صفات الخلف
الاصل لا صفات نفسه كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل
يعتبر صفات الماء من طهوريته ونحوها واما الغصب فلا يفيد الملك مقصودا بل
انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فاثبتنا الملك في المغصوب للغاصب لئلا
يجتمع البدلان في ملك المغصوب منه بل اثبتناه بواسطة وجوب الضمان ولم
نثبت الملك بالغصب حتى يرد علينا فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب
بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع
الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او
تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث هو كونه مقصودا
بل من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف
على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات او
لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح
في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل
متقدم وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد
المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير
مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه
تبع محض يثبت بثبوت الاصل وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين
عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل
والمبدل واما سفر المعصية فجعلناه سببا للرخصة لانه موضوع لانها بقوله تعالى
ثم

فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فجعل السفر سببا للرخصة فيصير سببا
اينما وجد فلا يغيره ما وجد في السفر من المعصية لانها مجاورة له وهما فعلان لفاعل مختار
يمكن انفكاكهما عنه بواسطة النوبة والاعراض عما قصد الخ فاثبتنا الرخصة بنفس السفر
لا بما يجاوره واما استيلاء الكفار على مال المسلم فجعلناه سببا للملك من حيث انه
استيلاء مكلف على مال مباح في زعم المكلف وكل من هو مخاطب شرعه فكان الاستيلاء مباحا لهم
كما ان الاستيلاء منا على مال الكفار مباح في زعمنا وذلك لان الاستيلاء انما نهي عنه للعصمة
اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم على مال مباح
كالصيد وهي ثابتة ما دام محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم
اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقط العصمة والنهي في
الدنيا دون الآخرة فاثبتنا الملك بالاستيلاء على مال مباح في زعم المستولي لان شرعنا
ليس بلازم على الكفار فلا يخرج تحريم شرعنا الاستيلاء منا ان يصير سببا للملك لان
شرعنا لم يلزمهم ليجعلوا احكاما على من اعتقد شرعنا غير الايمان فان كل الناس مخاطب
بالايمان لا بكل المشروعات والاستيلاء غير الايمان بالاجماع فلا يصير استيلاؤهم على
مال المسلم محظورا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال
العصمة بعد الاستيلاء كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه
قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فكانه يجدد في كل ساعة كما اذا حلف
لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فانه لا يحنث ان نزع بلا مكث لم يحنث وان مكث ساعة حنث لان
هذا الفعل مما يمتد فاعطي للبقاء حكم الابتداء والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد
الاحراز بدار الحرب كانه استولى على محل غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج
يملكه حتى يجوز بيعه ولكنه يجب عليه ارساله فان لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم
واما العام هو في اللغة بمعنى الشامل كما يجوز اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام واما

في الاصطلاح فلا شعر بيان الاول بناء على انه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره
فخر الاسلام وتبعه المص في اي لفظ بناء على ان العموم من عوارض اللفظ فقط ويصح
ان يكون ما بمعنى امر بناء على انه من عوارض المعاني ايضا وقد اختلف فيه على
ثلاثة اقوال فقيل يوصف به المعاني حقيقة كاللفظ وقيل مجازا وقيل لا حقيقة
ولا مجازا يتناول اي يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا لان اللفظ الكلام
في اللفظ الموضوع فاكتفى بذكره في الحاصل وقد يقال ليشمل كون العام مجازا
وعموم المجاز افرادا خرج به خاص العين كزيد فانه لا يتناول افرادا وخاص
الجنس فانه دال على الماهية لا الافراد وخاص النوع فانه دال على فرد مبهم واسماء
الاعداد ايضا كعشرة فانه يتناول اجزاء وهي احاده لا افرادا لان افراد الشيء
ما يصدق الشيء على كل واحد منه واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه
عشرة فالمراد يتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل
واحد من وحدان الكثير او لامر مشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير
من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته
او جزءا من اجزائه فقوله افرادا مخرج للثالث فالاول المشترك والثاني العام و
الثالث العدد كذا قال ابن الهمام في التحرير وقوله يتناول افرادا شامل للمشترك
وقوله متفقة الحدود اي متحدة الماهيات متفقة الحقائق والماهيات مخرج
المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل البدل كذا في المنور اعلم ان
المحقق فخر الاسلام فرق بين العام والمشترك باتفاق الافراد واختلافها والمحققون
فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشترك
بوضعين فاكثر على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي في زمانتنا وال
افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز كذا في بعض
الشروح

الشروح فالحاصل في التلويح ان تلك النكرة موضوعة للكثير باعتبار ان الوضع اعم من الشخصي
والنوعي فقد ثبت من استقراء اللغة ان النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا
نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك صح الاطلاق عليها حقيقة والتعريف الثاني للعام
بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون وحده ما دل على استغراق افراد مفهوم كما
في التحرير او لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كذا في التوضيح
ويتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا او
لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم الاستغراق و
عاما عند من يقول باستغراقه فمن نفى العموم عنه اراد الاستغراق ومن اثبته اراد الشمول
فالخلاف في اللفظ فان العام الاستغراقي يقبل الاحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع
واتفقوا على ان الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام لا يقال الاستثناء اقتل رجالا الا زيدا الا ان
الاستثناء اخراج ما لولاه دخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص الصحيح لو قيل اقتل رجالا او
لا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا كذا قال ابن نجيم ان الثاني ان العام قبل التخصيص يوجب الحكم
فيما يتناوله الى اثبات فيه اما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى واختلف في كيفية افادته فقيل
مطابقة وقيل تضمنا والظاهر الاول لان المعتبر في الدلالة التضمنية كون المدلول
جزء المعنى المطابقي لا كونه جزئيا له والا لزم الصادق بكل منهما فاطلاق التضمنية مخالف
للاصطلاح وان كان صحيحا في نفسه واما للمجموع كالعام معنى لا صيغة كالرهط قطعا اي
يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل والقطع في اصل المعنى اتفاقا فان الواحد مثلا فيما
هو غير جمع والثلاثة او الاثنين فيما هو جمع ففي حق كل فرد مخصوصه عند مشايخ العراق وم
معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام او تجوز في الخاص وذلك لانهم
لا يتناولون بحمل الى احد الشبهة كذا في الكشف اختلفوا في حكم العام فعند عامة الاشاعرة

هو التوقف حتى يقوم الدليل على عموم او خصوص وعند البلخي الجزم بالخصوص كالواحد
في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع
ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند جمهور مشايخ العراق وعامة المتأخرين و
هو المذهب المختار فاذا ورد في القوم يوجب الحكم قطعا وهو نسبة الحكم الى كل افراد
يتناوله القوم وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند والاثر حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على هذا المذهب بان كل عام
يحتمل التخصيص بمعنى القصر على البعض مما يتناوله وهو شايع فيه حتى صار بمنزلة المثل انه
ما من عام الا وقد خص منه البعض واستدل المذهب المختار بالمعقول والاجماع و
الحكم اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثرون ويمس الحاجة الى التعبير عنه
فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها
والحاجة الى التعبير عنها فيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز او
الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروايح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة
كرائحة المسك على انه هذا اثبات الوضع بالقياس ولان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى
لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ
فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز
ولو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وضع
في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم
وعن الشرع لان اكثر خطابات عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم
الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيده من قال كل عبيد لي حر و
هذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فانه قيل لما كلفنا الله تعالى الشرع في الوسع

سقط

سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا حمله على العموم الظاهر
لكنها بقيت في حق العمل فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم
الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا
الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر
مقام الباطن تيسيرا وبقي ما فهم من العموم الظاهر قطعيا واما الاجماع فلانه ثبت
من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير واما الحكم
فهو ما حكي عن ابي ح رح ان الخاص لا يقضي على العام الا بترجيح واستدل المص على ذلك
المذهب بقوله حتى يجوز وبقوله لا او صي بالخاتم حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لكونه
مثله في القطعية وعند القائل بالظنية لا ينسخه لعدم التساوي ويدفع التنقيح فان تعارض
الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ يحمل على المقارنة فعندنا ان في تخصيص العام بالخاص
وعنده يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ العام
عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك
القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
الذي خص منه البعض كحديث العرنيين المفيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو خاص نسخ بقوله
عليه السلام استنزهوا عن البول المفيد لنجاسته لان البول عام يتناول ابوال الابل
وغيرها لان اللام فيه للاستغراق فيحمل على جميعها اذ لا عهد فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل
لحمه فلو لم يكن العام مثل الخاص في الايجاب لما جاز نسخ الخاص بالعام لان الله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فعلم ان العام مثل الخاص ومع حديث استنزهوا
متأخر لانه محرم وفي تقديمه تكرار النسخ وهو غير جائز بغير قرينة والعرنة واد بعرفات تصغيرها عرينة
وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت الياء في التصغير وتاء التانيث عند النسبة
وهو ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت

فاصفرت

الوانهم وانتفخت بطونهم فامر رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة و
يشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة وساقوا الابل
فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بتقطيع ايديهم وارجلهم وسمل
اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل واذا اوصى رجل
بالخاتم ثم اوصى بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما لان صاحب
الخاتم استحق الفص بالوصية العامة وصاحب الفص بالوصية الخاصة فلو لم يكن
المساواة بين العام والخاص ثابتة لترجح صاحب الفص على الموصى له بالخاتم واذا لم يترجح
علم ان العام مثل الخاص قال في التعليق هذا قول محمد لان الخاتم عام فاستحق الاول
بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص وهو انما يصح موصولا والفرض انه مفصول و
لذا اعتبر تخصيصا فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا في ايجاب الحكم في الفص فكان بينهما
وقال ابو يوسف يجعل الفص كله للثاني كما لو وصل واكثرهم لم يذكروا خلافه فيها
انتهى ولا يخفى عليك ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزء منه ولا يصير اللفظ باعتبار
الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والمراد بالذكر حالة الذبح باجماع
السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يشمل غير متعمد وناسيها
كذا في المحيط وقوله تعالى ومن دخله كان امنا يعني من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما
فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم وقيل عند الشافعي لان الاية قد خص منها بالحديث الذي سيذكر والمراد
والمراد بالاذى هو التعرض بشيء من الضرب ونحوه وهو من مقولة ان يفعل وترك الاطعام
ونحوه من مقولة ان لا يفعل فلا تنافي كذا في التوضيح بالقياس وخبر الواحد لانهما اي الايتين
ليسا بمخصوصين والعام قبل التخصيص يوجب الحكم على القطع عندنا وعند الشافعي

يوجب

يوجب الحكم على الاحتمال فلا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا ومن دخله كان امنا بالقياس و
خبر الواحد لان كلا منهما دليل ظني والعام قبل المخصوص قطعي فلا مساواة بينهما فلا تعارض رفته
والتخصيص لا يتحقق الا بعد المعارضة فلا يجوز التخصيص به وعند الشافعي ان العام قبل ان
يلحقه الخصوص دليل ظني فيجوز تخصيصه به فاباح الشافعي متروك التسمية عمدا بالقياس
على متروك التسمية ناسيا لشمول العلة لهما وهي كونها في الغالب وبخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله
تعالى او لم يسم وقلنا لا يجوز التخصيص على اصلنا بالقياس على الناسي لانه ذاكر تقديرا وهو
كالذاكر حقيقة بخلاف التارك عمدا فلا يجوز الحاق التارك عمدا بالتارك ناسيا فلا يحل
الاكل لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز التخصيص بخبر
الواحد والقياس ويجوز عند الشافعي تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان امنا بخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على من قتل في الحرم فكذا يجوز ان
يقتص ممن دخل في الحرم بعد القتل وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فانه يسلك به مسلك الاموال فكما لم يبطل الا دون الحقين فلعلها اولا ولقائل
ان يقول اجمع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان
فانه قد الاستدلال بالاية مشكل لان الضمير في دخله راجع الى البيت بالاية هو المذكور لا الحرم الا
انه اوقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها وثبت الحكم في الحرم لعدم القائل
بالفصل حاصله اسلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي في الالزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن يعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا
انا جعلنا حرما امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود
الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال الله تعالى فيه ايات بينات ولم تبق في حرمه مع ان مقام
ابراهيم خارج فان قلت كان العام المخصوص الى التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله

عند الشافعي واما عند الحنفية فهو النص عليه بدليل مستقل لفظي مقارن اي موصول بالعام احترز بمستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبلفظي عن العقل
والحس كما سيجي وبمقارن عن الناسخ وللقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص
في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا في المرة الاولى اخلاف
ماهيته والمخصوص نوعان معلوم كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة و
كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون حيث خص من قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ورسوله واليوم الآخر ومجهول كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وكالربوا
حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا بين رسول الله عليه السلام ان الربوا
الحرام في الاشياء الستة وما في معناها او بين عليه السلام الاشياء الستة بين المجهولية
لقول عمر رضي الله عنه توفي رسول الله عليه السلام فلم يبين لنا ابواب الربوا بالتمام والخصوص من آية
الربوا والنص العام قوله تعالى احل الله البيع وحرم هذا الخصوص مجهول لانه ما في معنى الاشياء
الستة لا يعلم الا بالاشتراك في علة الاشياء الستة وذلك يعرف بالقياس بعد بيان رسول
الله عليه السلام وهو مختلف فيه فعند الشافعي علته الطعم مع الجنس وعند القدر مع الجنس و
عند مالك الاقتيات والادخار مع الجنس وهذا الاختلاف وقع من جهة ان خصوص مجهول
لا يبقى القطع اتفاقا فيجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من
قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام
لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك
فاجره بخلاف التخصيص قبل تخصيص العام فانه لا يجوز على ما ذكرنا لان العام قطعي الثبوت واما ظنية
كخبر الواحد فانه ثابت المساواة لكنه لا يسقط الاحتجاج به على ما نبينه الاستثناء هو النسخ اعلم
انه اذا لحق اللفظ العام خصوص مجهول او معلوم هل يبقى حجة ام لا وهل يبقى قطعيا ام لا
ففيه اختلاف على اربعة مذاهب فالمذهب عندنا ان العام بعد لحوق الخصوص المعلوم والمجهول لا

يبقى

يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به لاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص
منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا ولان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام
مبتدأ مفهوم مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه
بيان ان ثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم
من محل المخصوص بعد ثبوته كما ان الاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام
فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا
من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا ان مستثنى والا ما هو مجهول
عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ويبقى العام حجة فيما بقي والا كان
لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى
جهالته الى العام كالناسخ ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج
به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة لتمكن هذا التورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم
وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة
عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجمهور كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا
مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك
في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه
دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل
العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فوقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصله
بل وصفه فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته لو كان المخصوص معلوما
وهو كونه يقينيا

كما اذا باع عبدين بالف على انه اي مولاهما بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل
ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان
ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل
ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا للقبول في العبد
قلنا الحر ليس محلا للبيع واشتراط قبوله ليس مقتضى العقد فكان شرطا فاسدا وفي
مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في
المبيع فلا يمنع صحة العقد وبيان مناسبة هذه المسئلة التخصيص ان التخصيص شابه النسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده على العبدين
لا في الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فمن حيث انه داخل في
الايجاب يكون رده بخيار الايجاب الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل
في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان كذلك
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين نقول
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين وهذه مسئلة المتن او محل الخيار معلوما و
مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع زيدا او عمرا ابا الغني كلا منهما بالف
صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في زيد ثلثة ايام ومثال باعهما بالغني
على انه بالخيار في زيد ومثال الثالث باعهما كلا بالف على انه بالخيار في احدهما ومثال الرابع
باعهما بالغني على انهما بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كلا ولا ما فيه الخيار فرعاية
الشبه الاعني كونه محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان
كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل
بقاء وهو جائز ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد

كما في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون نصا ومعلوما بخلاف
موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة ثم اعلم ان قصر العام على بعض
ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل وهو اربعة الاول الاستثناء وهو يوجب قصر العام
على بعض افراده والثاني الشرط وهو يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير مثل انت حر
ان دخلت الدار والثالث الصفة وهو يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة مثل في الابل
السائمة زكوة والرابع الغاية وهو يوجب القصر على البعض الذي جعلت الغاية حدا له مثل فاغسلوا
ايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية مثل ثم اتموا الصيام الى الليل او بمستقل والقصر به يسمى
تخصيصا عندنا وهو اما الكلام او غيره وهو اما العقل كما في خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله
تعالى مخصوص منه كذا في التوضيح وللقائل ان يقول المراد الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق
بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس مثل اوتيت من كل شيء واما العادة مثل لا ياكل
رأسا فيقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو
كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب او زائدا كالفاكهة لا يقع على العنب في التام والغير المستقل
يكون العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه البعض للباقي وهو الى
في ذلك العام حجة قطعية في الباقي هذا اذا كان الاستثناء معلوما واما اذا كان مجهولا فلا وفي
الآخر المستقل كلاما او لا يكون العام مجازا في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء من
حيث انه مقصور على الباقي وحقيقة من حيث ان اللفظ العام متناول للباقي وحجة ظنية هذا
ما قالوه لكن المخصوص بالعقل ان كان معلوما كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة
لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء كالخطابات الشرعية خص
منها الصبي والمجنون بالعقل فصار ان العام الذي لحقه الخصوص كذا في المنار والتخصيص
كذا في التعليق ودليل الخصوص على هذا القول كذا في ابن ملك وكذا الكلام في الحس كما اذا باع

عبدين

البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى وهو جعل ما ليس بمبيع شرط القبول
المبيع مع جهالة الثمن في الثانية ابتداء لان ما يحل الخيار لا يدخل تحت الحكم وهنا تمنع صحة العقد
ويصير كانه قال بعتهما بالالف الا هذا بحصته من الالف وجهالة المبيع في الثالثة كانه
قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وجهالة التسمية في الرابعة
فكانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا
هذا فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى
رعاية لشبه النسخ ولم يصح في الباقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار
او الثمن او كلاهما ترجح جانب الفساد فتلائم شبه الاستثناء المقتضي للفساد وقيل انه
اي العام الذي لحقه الخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل
يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا كالاستثناء المجهول
كقوله عبيده احرار الا بعضا لان كلا واحدا منهما اي من التخصيص والاستثناء لبيان
انه لم يدخل اي يبين التخصيص ان المخصوص لم يدخل تحت العام ويبين الاستثناء
ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه فصح التشبيه فان كان المخصوص مجهولا
صار الباقي مجهولا كالاستثناء فانه ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا
يحتمل ان يكون قليلا او كثيرا او متوسطا فلا يعلم اي المقدار مراد من الاستثناء
فيسقط العمل بالمستثنى منه الى وقت البيان ولا يثبت به الحكم فكذا العام وان كان
فالظاهر ان يكون معللا كالنسخ لانه كلام مستقل والاصل عندهم في النصوص التعليل و
لا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا هذا مذهب الكرخي والجصاص و
عيسى بن ابان وعند البعض ان كان المخصوص مجهولا لا يبقى ذلك العام حجة
كما قلنا في مذهب الكرخي وان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي لانه كالاستثناء

فلا

فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبله لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة
في الباقي كما كان فكذا التخصيص ويجاب عن هذا البعض بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل
لكونه غير مستقل بخلاف المخصص فصار اي العام الذي لحقه الخصوص كالبيع المضاف الى
حر وعبد بثمن فالبيع في العبد باطل لان ثمنه مجهول والجهالة في الثمن تفضي الى المنازعة وهي
ضد مقتضى البيع فيبطل البيع بهذه المسئلة بناء على الاستثناء وانه يمنع دخول المستثنى في
حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار
كانه مستثنى فاذا لم يدخل الحر في البيع لا يجوز البيع في الاخر وهو العبد الا بحصته فصار كانه باع العبد في الاخر
بحصته من الثمن المقابل والبيع بالحصة ابتداء باطل لجهالة الثمن وقت البيع وانه صحيح نفاذا
والشافعي ان البيع في الاخر يبيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر يصير شرطا
لقبول المبيع وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الاخر
حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر فيبطل بقبول الثمن والحاصل انه لو فصل الثمن بان قال بعتهما
بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا له وفي ثوب والوصي والمعتق والمدبر اذا باع عبدين الا
بحصته من الالف لكان اظهر لان حقيقة الاستثناء موجودة فيه وقيل انه اي ذلك العام حجة
قطعية في الباقي كما كان قبل التخصيص اعتبارا اي قياسا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل
الخصوص والنسخ مستقل بنفسه فالمخصص يشبه الناسخ في الاستقلال وهو لا يبطل ان يكون الباقي
حجة فكذا المخصص يبقى لا يبطل العام المخصوص بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه بل هو
متعلق بصدر الكلام فلا يصح قياس المخصص بالاستثناء وثبت هذا البعض بطريق اخر وهو ان
المخصوص ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي كما تقرر في البعض السابق وان كان مجهولا يسقط
المخصص لانه كلام مستقل فيسقط هو بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم ولا
يتعدى جهالته الى صدر الكلام فيبقى العام على ما كان بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو
متعلق بصدر الكلام فتحل جهالته تتعدى الى صدر الكلام فصار كالعام الذي لحقه الخصوص كما اذا

باع عبدين بالف وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري فينفسخ البيع في حق الهالك لتعذر التسليم
ويبقى العقد في الباقي بحصته فكذا هنا ينبغي ان لا يبطل كونه حجة في حق الباقي بعد التخصيص فهذه
المسئلة تناسب النسخ من جهة ان العبد الذي هلك قبل التسليم كان داخلا في البيع لكن لما هلك
في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لانه تبديل بعد الثبوت ولا يفسد البيع في العبد
الاخر مثل انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء والاغتفار في البقاء لا الجهالة الطارية بعد العقد لا تفسد
والجواب عن كلا القولين انه فيما ذكرتم عمال لاحد الشبهين واهمال للاخر وليس احد الشبهين اولى
من الاخر فالعمل بكليهما اولى ولما فرغ من بيان احكام العام شرع في بيان الفاظ العموم فقال والعموم
اما ان يكون بالصيغة والمعنى بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه
كرجال او لا كنساء وسواء كان جمع قلة او كثرة او معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه
المصنف الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ
مفردا مستوعبا للكل مما يتناوله ولا يتصور ان يكون العموم بالصيغة فقط اذ لا بد من استيعاب
المعنى ولانه لا اعتبار للصيغة للصور والمبادي كرجال مثال للقسم الاول بناء على عدم اشتراط الاستغراق
فكان جمع المنكر عاما لانه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه وانما الخلاف في عمومه بوصف
الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على
كل كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون
عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء اذ
لو كان استثناء لوجب نصبه والحاصل ان العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعرف اما بلام الاستغراق
او بالاضافة نحو عبيدي احرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح وفي التلويح واما تحقيق ان الموضوع
للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يعتبر اشتراكا حيث
وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره
حقيقة وان الحكم فيه على الكل المجموع او كل فرد وان الافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا

وال

وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام
انتهى فهنا ستة اسئلة وجوابها على الاختصار اما عن الاول فالظاهر ان الموضوع للعموم
النكرة بشرط التعريف كما في التحرير واما عن الثاني ففي التحرير انه للنوع في كونه مشتركا لفظيا
وان الوضع وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وافراد موضوعها حقايق
فاللفظ حقيقة وان كان وضعه نوعيا لكون افراد الموضوع حقايق بخلاف المجاز فانه
موضوع بالنوع وليس افراده حقايق وبه حصل الجواب عن الثالث واما عن الرابع فالمعتمد
ان الجمع المحلى للاستغراق لكل فرد فرد وان الافراد الجموع وقيل الجموع واما عن الخامس فقال
في المطول ان المراد الافراد المحققة والمقدرة فانه فسر الاستغراق الحقيقي بان يراد كل فرد مما
يتناوله اللفظ بحسب اللغة واما عن السادس فالمراد بالاستغراق الاعم من الحقيقي كما تقدم والعرفي
وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف كذا افاده ابن نجيم وقوم هذا وما بعده
مثال الثاني وكذا رهط وجماعة وطائفة والعموم بالمعنى فقط اما ان يتناول المجموع الافراد
واما ان يتناول كل واحد واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل
البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد
انما يثبت لانه داخل في المجموع كالقوم والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا
مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلو دخل جماعة معا وقعا فيه
استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق
بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل اولا منفردا استحق الدرهم
ولو دخل جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق
والجمع مثل الرجال وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على
الثلثة وما فوقها من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او
اربعة او ما فوق ذلك كذا في التلويح وقال ان الموضع والمعرف باللام من الجموع واسمائها

لجميع الافراد قلت اوكثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة فما دونها كجمع القلة كما
كالمسلمين والسنين ومن وما عطف على قوم تكون كلمة من شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول واما الاخريان فقد يكون للعموم وشمولي ذوي
وقد يكونان للخصوص مع ارادة البعض يحتملان العموم والخصوص اي يحتمل تارة للعموم وتارة
للخصوص اما استعمال من للخصوص فكقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين جمع الضمير وافراده نظرا الى اللفظ والمعنى واستعماله للعموم اذا كان
من الشرط كقوله من دخل دار ابي سفيان فهو امن واما استعمال ما للعموم فقوله تعالى ولله ما في
السموات وما في الارض والاصل فيها ان يكون لغير ذوي العقول واستعمالهما للعموم لكن وضعهما للخصوص
كسائر الموصولات فان من لعاقل ذكر وانثى عند الاكثر وعمومهما بالصفة ويلزم العموم في الشرط
والاستفهام وقد يختص موصولة وموصوفة كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وبهذا ظهر ان احتمالهما لهما
بالعموم والخصوص انما هو في الموصولة والموصوفة وان العموم لازم للاوليين كذا قال ابن
نجيم والمغايرة بين من وما ان من موضوع في ذوات من يعقل الا وان انه يتناول في ذوات من
يعلم لانها اطلقت على الله تعالى وهو يتصف بالعلم دون العقل وقد سبق انه من يعقل اعم من الذكر
والانثى كما ان كلمة ما موضوع في ذوات ما لا يعقل هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون
على انه ما يعم العقلاء وغيرهم فرعا على كون من عامة قوله فاذا قال من شاء من عبيدي
العتق فهو حر فان اعتقوا او من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق
الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان عندهما وعند ابي حنيفة يعتق الا الواحد الاخير من
للتبعيض اذا دخل على ذي بعض [illegible] وكل من هذا الخبر ولان التبعيض متيقن لانه ان كان
للتبعيض فظاهر واذا كان للبيان فالبعض مراد ضرورة وجود البعض في ضمن الكل فحمل من على
التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك وارادة الكل محتملة وكلمة من
للعموم فوجب [illegible] فيعتق المامور العبيد الا واحدا الاخير عملا بكلمة العموم و
التبعيض

التبعيض الا انه لا يمكن العمل بهما في محل كلمة من للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فظهر انها
الضرورة فلا فرق في قوله من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا الا ان المشية صارت
عامة باضافتها الى ما هو من الفاظ العموم وهو قوله من شاء من عبيدي فمن ضرورة عموم المشية عموم العتق
فجعلت كلمة من للبيان فيه قرينة دالة على انه من البيان دون التبعيض بخلاف من شئت من
عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على الكل العموم فوجب العمل بهما فيبقى البعض
بعد [illegible] قوله تعالى [illegible] عام مع ان المشية مستندة الى خاص وهو الله تعالى والاولى
ان يقال في الفرق انه من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين فعمل من شئت
من عبيدي [illegible] الكل بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشية
مع قطع النظر عن الغير كان لكل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وان قال ان كان ما في
بطنك غلاما فانت حر فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المولى جعل الشرط كون جميع ما في
البطن غلاما فلما كانت معه جارية لم يوجد الشرط فلا يعتق فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بعموم كلمة ما قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وكلمة ما في [illegible] من
مجاز الا ان المجوز فيه انه كلمة ما لفظ فرد موضوع للعموم في الغالب فيجوز استعارته لما من كقوله
تعالى والسماء وما بناها وكذا [illegible] من بعض ما لفعل ومن [illegible] على الطبقة ويدخل لفظ ما في صفات من
يعقل ايضا كما يختص في ذوات من لا يعقل كقولنا ما زيد فيقال في جوابه عاقل او غيره وكل
للاحاطة على سبيل الافراد [illegible] الافراد بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره واذا
دخلت على النكرة تعني يحيط كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره
فيثبت لكل فرد على الاصالة وكذا لفظة جميع وهما محكمان في العموم ما دخلا عليه [illegible] صين
بخلاف سائر ادوات العموم كذا في التوضيح وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص
كل

لكن وجه ان كلمة كل تصحب الا ان تدخل الاسماء لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون
اسما فتعم [illegible] ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد وجب بتزوج كل امرأة و
لا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل
على الاسم المنكر اوجبت عموم افراده اي يصير ما دخل عليه ما يلي افراده واعداده لا جميع اجزائه
وان دخلت على الاسم المعرف اوجبت عموم اجزائه اي يصير اجزائه عاما لا اعداده وافراده
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي يكون الاول صادقا و
الكذب اي يكون الثاني كاذبا لان قشور الرمان غير ماكول التحقيق ان الكل اسم موضوع لاستغراق
افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم اتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل
زيد حسن فعلم من هذا ان قولهم على المعرف ليس على اطلاقه وانما هو في المفرد واما في الجمع فكالمنكر
كقوله تعالى وكلهم اتيه واورد على الاصل انها وردت مضافة الى المنكر والمراد استغراق الاجزاء
كقوله تعالى كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار مع ترك تنوين قلب ووردت مضافة
الى المعرفة والمراد استغراق الافراد كقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله عليه السلام كل
الطلاق واقع الا طلاق المعتوه واجيب بان المراد ان ذلك الاصل عند خلو المقام عن
القرائن واجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاج البيضاوي عن الاية والحديث
بانهما من قبيل المعرف الجنسي وهو في المعنى كالنكرة كذا في تعليق الانوار فاذا وصلت الى
ودخلت كلمة كل بما اي اللفظ ما اوجبت عموم الافعال لان كل لازم الاضافة والفعل لا يقع
مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون ما المصدرية بمعنى
الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع فيه التزوج فتطلق في كل
التزوج ولو بعد زوج اخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي كلما ضمنا لان الافعال لا تدخل
الا على الاسماء فيصير الاسماء عاما بالضرورة عموم الافعال كعموم الافعال في كل الا انه يصير الاسماء
عاما في ضمن عموم الاسماء كما في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت فان النفس عام دخل عليه كلمة كل
فمن

فمن ضرورة عموم الافعال وهو ذوق الموت وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع اي عموم
الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد اعلم انه كلمة الجميع تخالف كلمة كل وكلمة من لان الكل توجب
العموم الانفراد ومن يوجب العموم مطلقا ولا تتعرض للاجتماع والانفراد والجميع يتعرض
٤ للاجتماع دون الانفراد بخلاف كل فيكون بينهما مخالفة واستدل على انه يوجب عموم الاجتماع
بقوله حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل وهو تخصيص ما ينفل الغازي
اي يعطيه زائدا على سهمه كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون
مشتركين فيه لان الغرض [illegible] دخول الحصن فيستحقون النفل بانه شرط وهو قول الامام
جميع من دخل الا ان [illegible] الشرط وخالفه كل واستدل عليه بقوله في كلمة كل اي اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لان الكل
يوجب عموم الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره في كل من دخل من هؤلاء
العشرة اول باعتبار من تخلف عنهم من الناس فيكون كل واحد منهم داخلا في الحصن اولا فيستحقون
النفل بشرط الامام وهو قوله كل من دخل الا ان كلمة من تستعمل للشرط وفي كلمة من [illegible] في قوله من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان من ليس للعموم في هذا القول
لان من موصوف بقوله اولا والاول اسم لفرد سابق والفردية تقتضي ان تكون كلمة من
خاصة لان من يحتمل العموم والخصوص بقوله اولا صار قوله من راجحا لكونه خاصا لان من
يحتمل العموم والخصوص واولا محكم في الخصوص فيحمل المحتمل على المحكم فيصير خاصا واعلم
ان المشروط النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون منكرا او مجردا ولفظ
من او مع اضافة الكل او الجميع وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا
معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث
اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة
فلا يحتاج الى الجماعة بالضرورة والافضل للواحد اولى لانه اقوى جلادة في الاقوى وان كان الداخل متعددا

فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل والكل والواحد نفل تام في صورة كل من دخل و
المجموع نفل واحد في صورة واحدة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع ٤
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فانه للعموم على
سبيل الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في
من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد و
هو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بانه
في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على العموم او لو
دخلوا افرادا استحقه الاول منهم على المجازة كما اذا لم يدخل الا واحد اجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورد بان امتناع
الجمع بين الحقيقة انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة
ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه اقتل اسدا ويراد به سبع ورجل شجاع حتى
يعد ممتثلا بايهما كان ولو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا
واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل ودفع بان الجميع ههنا ليس في معناه
الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع القرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام
للتشجيع والتحريض على الدخول والاولية فيجعل مستعارا للمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او
جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد على العموم المجازي والنكرة الواقعة في موضع النفي اي
في موضع ورود النفي بان ينسحب عليها حكم النفي تعم سواء دخل النفي على الفعل الذي تقع على
الاسم كقولك ما رأيت رجلا او دخل على الاسم كقولك لا رجل في الدار واختلف في عمومها فاختار
في التلويح ان عمومها وضعي لان الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة
المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم
النفي

النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك و
كون عمومها عقليا فمرور بعضهم انه انتفاء فرد مبهم يمكن الا انتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وذكر في
التحرير انه الوجه انه عمومها عقلي لان نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات وهو انما ينافي الوضع
لكن يجيز فيها ضياعا وحكمة تعدده كالوضع لفظا للدلالة على حياة لا فيه كذا في التعليق وقد يتقيد
بالنكرة الواحد بصفة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت
مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا واستدل على ان
النكرة في موضع النفي عام بان السالبة الجزئية لا نقيض الموجبة الجزئية كقول رجل في جواب من
قال اكلت شيئا في هذا اليوم ما اكلت شيئا فلو لم يكن ما اكلت شيئا عاما لا يصير معارضا لقوله
اكلت شيئا وكذا قوله تعالى ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم
يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم ايجاب الجزئي وهو قوله قل من انزل الكتاب
او الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على
بعض وبكلمة التوحيد فانا نقول لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل
معبود بحق لما كان الا اثبات الواحد الحق بعا توحيدا فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم
استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا المعبود بالحق على ما هو جوابه قلت معناه انه علم المعبود
بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله الا انه اسم لهذا المفهوم الكلي
كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا من جهة المعنى والا فهو بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف
اي لا اله موجود او في الوجود الا الله ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر
لان المعنى على نفي الوجود عن ما سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله فان قلت
هلا قدرت بالامكان وهي الامكان يستلزم الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ
المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل
على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو نفيا وجوده ونفي الاله غيره لا نفيا امكانه وعدم

امكان والنكرة في موضع الاثبات تخص لان النكرة المثبتة تخص عندنا لان النكرة تدل على
فرد وهي موضوعة له فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ظاهر كلامه ان المخصوص في غير النفي و
الوصف بصفة عامة والكل لان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المنفية
باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير ما ذكرنا من انها
عامة كذا في التلويح لكن مرادهم من قولهم انها تعم بالوصف لعلم افادة عمومها بالقرينة وهي
لا تنحصر في الوصف بل تكثر فلهذا اعترض عليه كذا في التعليق لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة
لا عموم فيها وقيده في التنقيح بما اذا كانت في الانشاء فقال لكنها مطلقة اذا كانت في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت
رجلا فقولنا رأيت رجلا يقتضي رؤية رجل من بني ادم لا رؤية جميع الرجال وعند الشافعي
تعم حتى قال ان الشافعي بعموم الرقبة المذكورة في اية الظهار وهي قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل
ان يتماسا فقوله رقبة عام لانه يتناول الصغيرة والكبيرة والسوداء والبيضاء و
الذكر والانثى والصحيح والزمن وقد خص منهم الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع
ولو لم تكن عامة لما خصت فيخص ايضا الكافرة بالقياس على كفارة القتل لان العام اذا خص
منه البعض يخص بالقياس والجواب ان الرقبة مخصوصة في موضع الاثبات لا عامة بل انها مطلقة
والمراد من المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات معناه الدال
على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر اخر فرقبة والمراد من العموم هو انا يتناول الافراد معلومة
فالرقبة غير متناولة على الافراد بل هو مطلق متعرض للذات المرقوقة دون الصفات فيخرج
عن العهدة باعتاق واحد من جنس العبيد اذا كان سالما عن نوع الهلاك فلو كان عاما لما خرج
عن العهدة باعتاق رقبة واحدة وبالاجماع انه يخرج عن العهدة باعتاقها فعلم ان المراد من
قوله تحرير رقبة مطلق لا عام وايضا نقول ان اردت من عمومها التناول على سبيل
البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم

ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص
بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم تتناول الزمنة واما عدم جواز
المدبرة فلان الملك فيها ناقص فلم يجز وعند الشافعي تعم حتى قال انه ظاهر في وجود الخلاف حقيقة و
ليس كذلك لما في التلويح واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والحق انه لفظي لان ...
القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط فقيرا درهما لكل فقير وفي مثل
ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد العرف الافتراقي فيتم كما ذكر
المراد في بقرة اي بقرة كانت فانه يخرج شيء من هذا عاما فيعم والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستوفا فكل نكرة كذلك والا فلا وجه للعموم
انتهى والحاصل ان اثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي ونفي الحنفية بمعنى العموم
العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاما والظاهر ما ذهبنا اليه لان العموم السمولي لا الشمول
في النكرة وان مثل من دخل هذا الحصن اولا فلم يجعلوه باقيا على عمومه الا اذا لم يكن معه او او
اما معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا كذا في تعليق الانوار وان وصفت النكرة في موضع الاثبات
بصفة عامة وهي ما تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فانه
العالم لا يختص برجل واحد دون واحد فيتقيد بلا الا بالوصف بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس
الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد كذا في
التلويح واورد عليه قولهم من دخل هذا الحصن اولا فانه عام على سبيل البدل مع انه من هذا
القبيل واجيب بانه عام قطعا وهذا الوصف لا يبطل بحال فان حرف الجر خاص وهذا الوصف
لا يجعل عاما وتحقيقه ان هذا الوصف عام لكن المعنى هو مما يمكن تناوله تعددا على سبيل البدل
خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص
اعتبر جهة خصوصه ثم عموما اضافيا بالنسبة الى شمول ذلك الوصف افراد الاعموما
بدليا كما توهمه البعض لانه حاصل النكرة قبل الاتصاف بالعام والا شمولا تاما مطلقا كقوله تعالى والله

لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فرجل نكرة في موضع الاثبات لانه مستثنى من النفي والاستثناء من النفي
اثبات الا انه موصوف بصفة عامة وهي كوفيا فله ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا
بدون الصفة فله ان يكلم واحدا سواء كان من الكوفة او من غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث
وكقوله لامرأته والله لا اقربك الا يوما اقربك فيه اي يوما فيوما نكرة في موضع الاثبات لانه
مستثنى من النفي وهو قوله لا اقربك الا انه موصوف بصفة عامة وهي قوله اقربك فيه لانه قربانه
المرأة فيما في يوم مستثنى فيا استثناء فان قربها في يوم لا يصير موليا الا ان اليوم صار عاما [illegible]
قربانها فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة
واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيدة من
اقسام الخاص على ما قلنا هو خاص من وجه بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد
وعام من وجه انه عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والحاصل انه ليس المراد بالخاص هنا الخاص
الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض ما يتناوله
لفظ آخر الجمع فيكون اقل متناولا الا بالاضافة اليه وهو مع خصوصه فان قيل لم جعل الموصوف
عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف
اصل والصفة تابعة قلنا الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بنوعيته وهو محتمل والصفة محكمة في
كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ثم استدل المصنف على عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة بقوله و
لهذا اي ولكونها عامة بعموم صفتها قالوا اذا قال المولى اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
معا او متفرقا انهم يعتقون عليه لان كلمة اي يراد بها جزء ما يضاف اليه وهو نكرة في موضع
الاثبات لما ذكرنا من الاثبات [illegible] وان كانت معرفة بالاضافة وهو المراد بالنكرة عند الاصوليين
الا انه صار موصوفا بصفة عامة وهي الضرب المضاف الى العبيد فان الضرب عام بالاضافة ق
الى العبيد في ضمير ما دخل عليه كلمة اي عاما بعموم الضرب فلهذا يعتق من ضرب ذلك الشخص
وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبا عتق الاول لعدم المزاحم

او وقع

او وقع عتق واحد منهم وتخير المولى في تعيينه اجاب عنه في التلويح في جامع الكبير بان الفعل
المتعدي المبني للفاعل صفة الفاعل على المحل اذ الفعل اذا اسند الى الفاعل والمحل بمنزلة الشرط
والعلة او بالاعتبار من الشرط فالوصف في قوله اي عبيدي ضربته انما هو للمخاطب الا ان فلا
اشكال كما في التعليق وقيل في الفرق بين الصورتين ان في الاول ما علق عتق كل عبد على ضربه
توفر الدواعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرق فاعتبر العموم بخلاف الثانية لانه علق
فيها العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في ذلك بل يميل الى العموم بل يبقى واحدا الى حاجة الخدمة
الا ذلك في الاول مجبولة على الاستكمال لانا اصلا لتراب وفيه يبس وقبض [illegible]
الحالف لا يجالس الا رجلا عالما واستدلوا على عمومها بان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر الموصوف
او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق للوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته ويدل على هذا الاصل
لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة
قوله عالمين او اكثر وبالاستدلال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله موصوف للقطع بان هذا
الحكم عام في كل عبد مؤمن وكذا قول معروف وزعم بعضهم ان عموم النكرة الموصوفة مختصة بغير
الخبر او بكلمة احد او بالنكرة المستثناة من النفي قال شمس الائمة في وجه عمومها بالعموم ومعنى ان
النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون يتناول الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة
فالاستثناء يكون بصفة النوع فيخص ذلك النوع بعمومه مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى
الوحدة والجنسية فيكون معنى لا اجالس الا رجلا الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا
انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد
كما اذا وصفت بصفة عامة فان الحكم يحتج تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد
فيه الوصف لا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة والرجل
رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بان لا عموم في مثل لقيت رجلا
عالما وواسطا جالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي

قد تعم بحسب اقتضاء المقام لانه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام اعلم ان اي اذا اضيف
الى كل معرف ولو باللام فهي لبعض الافراد ويجب دخولها بتعيين وصفها المعنوي فامتنع
اي الرجل عندك لعدم الصحة في بعض اجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز اي الرجل احسن
لصحة الوصف بالاحسنية لبعض اجزائه وهي في الشرط والاستفهام لكل مع النكرة فتجب المطابقة
لما اضيفت اليه كاي رجلين تكرم اكرمهما واي رجال تكرم اكرمهم وكبعض مع المعرفة فيتحد
كاي الرجلين تضرب اضربه كذا في التحرير وفي المغني لابن هشام ان اي بفتح الهمزة وتشديد
الياء اسم يأتي على خمسة اوجه شرطا نحو ايا ما تدعوا واستفهاما نحو ايكم زادته هذه ايمانا
وموصولا لننزعن من كل شيعة ايهم اشد وان تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة للنكرة
نحو زيد رجل اي رجل اي كامل في صفات الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي رجل و
ان تكون وصلة الى نداء ما فيه ال نحو يا ايها الرجل انتهى وكذا اي كالوصف العام للنكرة في افادة ق
العموم اذا دخل لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد والمراد من العهد ان يذكر شيء
ثم يعاد ذلك الشيء بلفظ محلى بالالف واللام فسمي هذا الالف واللام لام العهد اوجب العموم
الى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة فيها لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا
حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الرجال والناس متفق اجماعا وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل
عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده
من دلائل العموم ومختار جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة انها تفيد عموم الاستغراق
سواء دخلت على المفرد او الجمع اعلم ان لام المعرفة اما ان تدخل على مفرد لا يحتمل التعريف بمعنى
العهد فيوجب عمومه كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر فهذا عام بدلالة استثناء المؤمنين
منه اذ الاستثناء لا يتصور من الفرد لانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ واستدل عليه

بان

بان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز فانه للبعض الخارجي المطابق
للمعهود الذهني وهو الخبز المتقرر في الذهن انه يؤكل وهو مقدار ما معلوم واما ان يدخل على
جمع لا يحتمل التعريف بمعنى العهد فيصير عاما واستدل على عمومه باجماع الامة حيث تمسك ابو بكر
رضي الله عنه حين الاختلاف في الخلافة بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد وبالاستدلال
بصحة الاستثناء عن المعرف باللام بالمعقول وتقرير المعقول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة
من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني
رجل فقال الرجل كذا وقد يكون غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل
السوق واشتر وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف
ومعناه الاشارة الى المراد باللفظ والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وهو اما ان يوجد قرينة
البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض
المتساوية فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى
ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم
من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا
دخلت اللام على الجمع بمعنى عند تعذر الاستغراق مطلقا بقرينة تنويعه وانما سقط لانه اذا

حلف رجل لا اشترى العبيد فانه يحنث بشراء عبد واحد بالاجماع فعلم ان الجمعية بطلت
والا ما حنث كما اذا قال لا اشترى عبيدا الا يحنث بشراء عبد واحد وبشرائه بقوله فيحنث
بتزوج امرأة او قال مشايخنا الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس فتبطل الجمعية لقوله تعالى لا يحل لك
النساء ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة فيه يجب حمله على تعريف
الجنس والحمل قلنا لعدم الفائدة فيه لان اليمين في قوله لا اتزوج النساء للمنع وتزوج جميع
نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا فلا يراد الاستغراق كذا قال صاحب التنقيح وفيه ما فيه
وفي قوله حينئذ يسقط اه تحقيق لقوله وجب العموم لانها اذا دخلت على الجمع لا يمكن العمل بالجمعية
فيبطل الجمعية ويبقى اللفظ عاما باعتبار الجنس الذي في الجنس معنى الجمع مراعى كذا في المنور
عملا بالدليلين قال صاحب التنقيح فلو حمل الجمع المعرف باللام على الجنس كان حرف اللام عملا لانه
على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ويبقى معنى الجمعية من وجه لان الجنس
يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وان
بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولان ذلك يعمل باخذ حكم الجنس اذ اللفظ يقع على الواحد
ويحتمل الكل باعتبار الكل يكون معنى الجمعية مرعية ولو لم يحمل على الجنس وبقي الجمعية على حالها
بطل اللام بالكلية اذ لم يوجد معنى ان في الجموع جمع اولى ما يعرف بحرف اللام ويكون تعريفا
لذكر الجمع والا يمكن حمله على الاستغراق لعدم الفائدة ولا على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد
لا للماهية وتعالى لا انا نقول لم لا يجوز ان يكون الحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة وهو الاستغراق
باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام عملا والجمعية باقية من كل وجه لا انتقال
الكلام على تقدير عدم المعهود الا انا نقول تقدير عدم المعهود الذهني ونفي تقدير باطل لان كل لفظ علم
مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من انها حاضرة في الذهن في لام انتفاء العهد
الذهني فيه شيء من القصور والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في
الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض وكرائمه الوهبية

فيه

فيه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف
لا يتزوج النساء الا ان اسم الجنس حقيقة في الواحد بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لم يكن من
جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد
هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم في الايمان فطوبى
يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء
متصور وعند بعضهم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه
نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب
واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء الا واحدة منهن والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاول كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الشخص
الذي تقدم ذكره لان الاصل في اللام العهد لما ذكر لما حل النكرة وافادتها العموم والخصوص
ارد فيها اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة فالثانية عين الاول او المعرفة بالعكس و
الكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف وبدونها وحينئذ يكون
طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادتها معرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور
اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام
وحكمها انه ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف
بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي
هو الاصل في اللام او الاضافة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول لان النكرة عبارة
عن شيء غير معين فاذا لم يكن الثانية غير الاول لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه
واستدل عليه بقوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان النبي عليه السلام خرج
من البيت في يوم من الايام مبتسما ضاحكا مسرورا فقال لن يغلب عسر واحد على
اليسرين فتبع قوله تعالى فان مع العسر الاية وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة

بخلاف المعرفة فتنكير اليسر للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد او للاستغراق الذي انتم عليه او
الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون الثاني عين الاول بخلاف اليسر وقال فخر الاسلام
فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقرير ما في النفس وتمكينها في القلب كما
كرر لها فلا يتعدد اليسر كما لا يتعدد في قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا ان معه كتابين
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول لانه قوله عليه السلام في جعل العمرى
المذكورين في الاية غير واحد واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول في المعرفة والاول معرفة فلا
يصلح الاول ان يعرفها بعد لو الثانية غير صالحة للتعريف بما قبلها لانها مجهولة والمجهول لا يصلح معرفا
للاخر ومن الدليل عليه ما قال ابو حنيفة رح لو قال رجل في مكان لزيد علي الالف ثم قال في مكان اخر
لزيد علي الف يلزم الفان لان الثانية نكرة والاولى معرفة والمعرفة غير النكرة فصار الغيرين
فيجبان واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد
تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا
انزل اليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد قوة
ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التأكيد اللفظي و
قد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو
الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع
عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثل كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا و
وخلت للدار فرايت دارا كذا وكذا وما اي المقدار الذي ينتهي اليه الخصوص نوعان هذا الكلام
متصل بالاحكام العموم فان من حكم العموم التخصيص وهو نوعان احدهما الواحد اي يجوز
تخصيصه الى ان يبقى واحد تحت العام وهو فيما هو فرد اي مفرد بصيغته كالمرأة والرجل و
العبد والجارية فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى واحد تحت العام لانه لا يخرج بذلك عن الولاية

على الفرد على ما هو الاصل وضع المفرد او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة
مثالا للاول والنساء مثالا للثاني وكذا الرجال والعبيد والجواري وغيرها من الجموع المعرفة باللام
الملحقة بالجنس المفرد فانه يجوز تخصيصه ايضا الى ان يبقى واحد لان الجمع اذا دخل عليه اللام سقط
اعتبار الجمعية كما مر والنوع الثاني الثلثة فيما اي في العام الذي كان جمعا صيغة اي لفظا و
معنى كرجال ونساء او مسلمين او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى
الثلثة تحت العام لان ادنى الجمع الثلاثة فلا يجوز تخصيصه الا بالثلثة لا يجوز تخصيصه ايضا ما دون الثلثة
ولا يجوز الفصل عنها لانه حينئذ لا يكون نسخا فيه نظر من وجهين الاول ان الجمع انما يكون عاما
عند قصد الاستغراق على ما تقرر وهو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة اقل
الجمع انما باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاق الجمع على الاثنين بل على الواحد مجازا والثاني ان حمل
الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وفي الا العموم فلا تخصيص والعموم
عن الاول ان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول
الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني ان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون
نفيا للجمع الافراد فيعتبر المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي اعلم ان ما ذكر من المصنف
المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الاسلام واختاره في التنقيح وهو ضعيف والمختار عندنا ان
منتهى التخصيص واحد مطلقا كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف وصرح في التحرير بان مراد فخر
الاسلام الجمع هنا الجمع المنكر وارادته نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة الجنس كي هو معظم العموم
الاستغراق وفيه الكلام واستدل المختار بقوله تعالى الذين قال لهم الناس فان المراد نعيم بن مسعود كذا في
التعليق وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او الامامة تقدم
الامام فاختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغته فذهب الفقهاء وائمة اللغة واكثر الصحابة الى انه
ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث
بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا الا ان

الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا الحكم في المواريث والوصايا اخبر ان في
الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصي للاقرباء فلان الثاني فقوله
تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه والثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وتمسك حجة منع المقول فيكلف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون
الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم
مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا مافوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس هذا لمراعاة صورة اللفظ بان يكون المو صوف
والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست بمجموع ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر
في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو والعالي ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما
عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا وفي الوصية لكن لا
باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين حقيقة لغة بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم صريحا من فحوى قوله تعالى فان كانتا اثنتين من ترث بالاخوة يعني الاختين
لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين الثلثين وعلم صريحا من قوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان لما فوق الاثنتين من البنات
الثلثين مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية وقرابة الاخوة وهي قرابة المجاورة بعيدة فعلم دلالة
ان لما فوق الاثنتين من الاخوات الثلثين واما الحجب فلانه منع عن الارث اولى الحاجب لا يكون الا وارثا
بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت بالاتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي
قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا امكنني ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما
الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن
حاجة

حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل
قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما حسن هذا المجاز
احترازا عن ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين في مثل
قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيين فيما هو كالكلمة الواحدة
ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة
وجب تاويل الحديث وذلك بانه محمول على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في
حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا
في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة
بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون
اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق
منه وذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ
الجمع وضمايره واما المشترك فما اي لفظ يتناول الافراد المختلفة الحدود على سبيل البدل
ليتناول وشمل القروء فانه مشترك بين المعنيين والمراد ما وضع لكثير مختلفة الحدود على سبيل البدل
احترز به عن العام فانه يتناول الافراد متفقة الحدود على سبيل الشمول كذا في المنور واحترز
بقوله على سبيل الشمول عن الشيء فانه يتناول الافراد مختلفة الحقايق لكن على سبيل الشمول من حيث
انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج والاعتبار ان اعتبار من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد في الاعتبار الاول مشترك معنوي كالحيوان
وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا
الحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود واحد الامرين اما
ان يتناول اللفظ افراده باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق او يتناول الافراد

ان الاثنين في حكم الجماعة في الارث والوصية والاصطفاف خلف الامام والاثنين فصاعدا فانه
يتقدم الامام عليهما

باعتبار معنى وكن الافراد مختلفة الحقايق كذا في بعض الشروح وهذا فاسد لانهم اتفقوا على ان
الشيء عام لكن فخر الاسلام جعله عاما معنويا والدبوسي في التقويم جعله عاما لفظيا كما في الكشف
وذكروا الهدى معترضا على المغني في تمثيله بالشيء للمشترك بانه عام معنوي او لفظي لا مشترك انتهى
وتحقيقه ان الواضع انما وضعه بازاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركا وانما الفرق
بين المشترك اللفظي والمعنوي ان الاول ما تعدد معناه ووضعه والثاني ما تعدد معناه
دون وضعه كذا في التعليق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه اي حكم
المشترك التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم الدليل على ترجيح احدهما بشرط التامل في
نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح بعض وجوهه اي ليترجح احد معنييه او معانيه
المحتملة اي بالمشترك اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتامل في صيغته وقد يكون به
بالنظر الى سباقه وسياقه وقد يكون بالنظر الى سياقه بالياء وهو اخر الكلام كالقرء فانا قد تاملنا
وراجعنا في كتاب الله تعالى سباقا وسياقا وسنة رسول الله عليه السلام وفي الدليل العقلي وفي معنى القرء فوجدنا
يعني الحيض اما سباق كتاب الله تعالى فثلثة قروء فالثلثة لفظ خاص موضوع لمعنى مخصوص هو العدد
المجتمع المركب وذلك موجود في الحيض دون الطهر لان الحيض التي طلقت فيها لا تحتسب وتجب بعدها
ثلثة حيض فيراعى حكم الخاص واما اذا حمل على الطهر يبطل حكم الخاص لانه عند ان قيلوا طلقت في
طهر يحتسب ذلك الطهر ويجب بعد ذلك طهران فتنقضي عدتها بطهرين وبعض الثالث فلم يبق الثلثة
بل يصير طهرين وبعض ثالث وقد سبق تفصيله في بعض الخاص واما سياقه وهو قوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلثة اشهر فالشهور بدل عن الطهر لان الشهور
انما يجاء ايست من المحيض فلو كان بدلا عن الطهر لما شرط الياس عن المحيض فاذا شرط
علم ان التوحيض لئلا يختلف البدل والمبدل واما سنة الرسول عليه السلام فقوله طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان فجعل عدتها حيضتين فعلم بهذا ان عدة الحراير بالحيض لانه لا
تفاوت في وجوب العدة واما الدليل العقلي فان العدة انما تجب لتعرف براءة الرحم وهي تعرف
بالحيض

بالحيض لا بالطهر واما معنى القرء عبارة عن النقل والاجتماع فعلم بهذا ان المراد من القرء
الحيض لان الاجتماع في الحيض لا في الطهر لان الدم يجتمع في ايام الطهر ثم ينتقل وكذا ينتقل
الدم ايضا من الداخل الى الخارج فبهذا المجموع يصير المراد من القرء الحيض ولما كان هنا
مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل المشترك على كل واحد من المعنيين من غير توقف و
تامل فيما يحصل به ترجيح احدهما عقب ذلك بمسئلة عدم عموم المشترك فقال ولا عموم له
اي للمشترك عندنا خلافا للشافعي اعلم ان للمشترك بالنسبة الى ما وضع له احوالا الاول
ان يطلق على احدهما مرة وعلى الاخر اخرى فلا نزاع في صحة الاطلاق واحد لا احدهما ولا نزاع في
صحته وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق ويراد به احد المعنيين لا على التعيين
بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل تربص قرءا اي حيضا او طهرا وهو حقيقة المشترك
عند التجرد عن القرائن الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع
المركب منهما مناطا للحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة
الرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط
الحكم ومتعلق النفي والاثبات وهذا هو محل النزاع فعند الشافعي عام بهذا المعنى لا حقيقة
ولا مجازا كذا في التعليق فلا يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او
معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال اقرأت هند اي
حاضت وطهرت وقيل يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات ولا يخفى ان محل الخلاف ما
اذا امكن الجمع مثل في الدار الجون اي الاسود والابيض بخلاف صيغة افعل على قصد الامر و
التهديد او الوجوب والاباحة ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز و
عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما
خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن وقيل يمكن لكنه ليس من اللغة

ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد
فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد واستدل على عدم عموم المشترك
بانه لو كان له عموم لصار عاما لان العموم يستفاد من العام من غير احتياج الى القول بعموم المشترك
فلو صار المشترك عاما لتكرر العموم وهذا غير جائز لان الاصل عدم التكرار كذا في المنور واستدل
على بطلانه ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه
غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد
من المعنيين فان قيل لم لا يجوز ان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم و
اتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض
على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد
مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع وهو غير جائز فان
قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وهو ممنوع الى الاخر جزء من المجموع
المراد فلا يلزم ح الا كونه موضوعا لكل واحد منهما والامر كذلك فلا مجاز فيه قلت الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته
خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين
المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسبه لعلاقة وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائل
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له مع قطع النظر عن
انفراده عن الاخر واجتماعه معه فيستعمل تارة في هذا مع قطع النظر عن استعماله في الاخر وتارة مع
استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة ونقول

معنى

معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ متعينا والمراد بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد
باللفظ الا هذا المعنى وتمسك القائلون بعمومه بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك العلق باعتبار
المرتبة لا من جهة اللفظ فان مرتبة الرب تعالى الرحمة على عباده ومرتبة الملائكة الاستغفار
من الرب تعالى لعباده لانهم خلقوا الا لاجل المعاونة لعباد الله تعالى ومن المؤمنين الدعاء
لان مرتبتهم تبتني تضرعا فلهذا جاز هذه المعاني من هذا اللفظ لا انه من قبيل عموم المشترك و
قيل معناه يصلون يعتنون او يريدون الخير واعلم ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد
من المعنيين اما ابتلاء من الله تعالى ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او الغفلة
من الوضع الاول او لاختلاط الواضعين ان كان الواضع غير الله واما المؤول بيان القسم
الرابع على طريقة فخر الاسلام وبعض المعرف للنوع من المشترك على طريقة صاحب التنقيح فانه جعل
القسم الاول ثلثة واسقط المؤول من هذه الاعتبار لانه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد واجابوا
عن الثاني اي الاحد معانيه بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة
ولغة اي وضعا فانه ترجح من المشترك مثال المشترك بيان لمعنى بعض وجوهه اي بعض معانيه
بغالب الرأي او رد عليه المؤول فانه يكون مشتركا ترجح فلا يكون بغالب الرأي وهو القياس
لما ذكروا المنار ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا وان زال
خفاها بدليل ظني كخبر الواحد القياس سمي مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا احتملا على بعض وجوههما
بعض الموقلين بلا خلاف واجيب عنه الاول ان المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك
لانه الذي من اقسام النظم صيغة ومعنى وما عدا المؤول من المشترك ليس من الاقسام الاربعة الا باعتبار
الوضعية والتاويل واجيب عنه ايضا بان المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء وعن الثاني بان
غالب الرأي بمعنى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة او النظر
الى السياق بابا الموضحة والى السباق والياء وهو اخر الكلام كما في ثلثة قروء فان قيل في المؤول تبيينا

المراد بالرأي فكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النظم المشترك لا الى الرأي اعلم ان المشترك يدل بنفسه على احد معنييه والقرينة
لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه بواسطة القرينة وتحقيق ذلك ان المقتضي للدلالة على
المعنى المعين متحقق وهو الوضع مخصصا الا ان المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس
عدم المانع من تتمة المقتضي واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة
فهي من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين
دلالتهما كذا في التعليق وحكم المؤول وجوب العمل به على احتمال الغلط او الخطا لانه ثبت حكمه بالاجتهاد وهو
يحتمل الغلط ولما فرغ من اقسام النظم والاشترك في بيان تقسيم الثاني فقال واما الظاهر هو
ماخوذ من الظهور والكشف وفي اللفظ ما ظهر منه المراد بنفس الصيغة اي بالنسبة الى السامع او اذا و
الوضوح بان يسوق الكلام له سمي نصا ثم ان ازداد حتى سد باب التأويل والتخصيص سمي مفسرا ثم
ثم ان ازداد حتى سد احتمال النسخ ايضا في حياته سمي محكما هكذا قال صاحب التنقيح ويشعر ظاهر كلامه
ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد
سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ
او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين فيكون الاقسام
الاربعة اقساما متغايرة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور
بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي جعل ظاهرا
فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما والا فلا يكون نصا متباينا الى من يحتمله وفي المفسر احتمال
النسخ فالكلام قبل ثبات التأويل الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمتكلم لظهور المراد بايراد
بالظهور المعنى اللغوي وهو الوضوح فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه والاوجه ان الظاهر علم فلا يتبين
فيه المعنى للسامع او كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعه ما احترز به عن الخفي والمشكل
فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه

لمعنى

لمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة فان قيل ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص ليخرج عنه
المفسر قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المفسر وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه والحكم ينبغي
ان يضاف في كل ما سمع من الرب تعالى الى ما ظهر منه لان المكلف يكلف بما في وسعه وهو الاخذ
بما ظهر من كلام البارى تعالى ثم العمل به على سبيل الظن عند الماتريدي واتباعه وهو قول عامة الاصوليين
كما في الكشف لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار لاحتمال لا ينشأ
من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر وينبغي ان يكون محل الاختلاف الظاهر
العام اما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كذا في التعليق و
اما النص هو ماخوذ من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق المعتاد فما ازداد وضوحا
على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا بمعنى
الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا وحكمه وجوب العمل بما وضح الكلام له على احتمال تاويل
هو في ذلك التاويل في حيز المجاز اي فالاحتمال المجاز دون المجاز لان احتمال التاويل لا ينحصر في المجاز بل قد
يكون بالتخصيص وغيره وبه خرج تاويل المشترك فانه لا يعد مجازا لانه استعمل فيما وضع له كذا في
الكشف واشار بقوله وجوب العمل به على احتمال الى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
ولا يخل بالوجوب لانه خارج عن الصيغة كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية
وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك مع انه اوضح من الظاهر فلان
يحتمل الظاهر اولى والتأويل حمل الكلام على غير الظاهر منه واما المفسر هو مشتق من التفسير ماخوذ من
من السفر اي الكشف يقال سفرت المرأة اذا كشفت نقابها عن وجهها فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه
احتمال التاويل والتخصيص ان كان ذلك البعض في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى بيان
التفسير او عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى بيان التقرير وحكمه وجوب العمل
به قطعا لانه لا يحتمل غير المراد الا النسخ الا بعيدا كما في الظاهر والنص لانه يراد به كشف الشبهة فيه
وهو القطع بالمراد ولهذا لا يجوز التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر

بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان اللفظ يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد لكن لا
المفسر على احتمال النسخ الا في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ واما المحكم في
الحكم الا من وامتنع المراد به عن احتمال النسخ والتبديل لان المحكم ماخوذ من احكم البناء اذا امن
عن نقضه فسمي محكما لانه امن عن النسخ والتبديل وقيل من احكمت فلانا اذا منعته فالمحكم ممتنع
من التخصيص والتاويل والنسخ والتبديل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ
اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ثم انقطاع احتمال النسخ
قد يكون لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون
لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره كذا في بعض الشروح وهذا غير صحيح لان
المحكم لغيره خارج عن البحث لان القرآن كله محكم لغيره كذا في التعليق وحكمه وجوب العمل به من
غير احتمال فيفيد القطع واليقين وقد ذكروا التفاوت في النص دون المفسر والمحكم لان فوتهما يكون
بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يقبل تاويلا واستثناء او لحقه قاطع لاحتمال الثاني وبل
واقترانه بما يمنع التخصيص ويفيد الدوام والتابيد كما في التلويح كقوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا هذا ظاهر في الاحلال والتحريم لانه يفهم السامع منه المراد بمجرد سماع الصيغة ونص في بيان
التفرقة بين البيع والربوا فان المشركين قد زعموا المماثلة بينهما فقالوا انما البيع مثل الربوا
فنزلت هذه الاية في الجمع بينهما ومثال ذلك ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى
ونصا في معنى اخر فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقطع احتمال
الخصوص بقوله كلهم ثم بقي في قوله كلهم احتمال التفرق فقطع ذلك الاحتمال بقوله اجمعون فان قيل المفسر
يحتمل النسخ وهذه الاية لا تحتمل قلنا لا عموم النسخ من حيث انه اخبار لا من حيث انه مفسر لان
المفسر قابل للنسخ والاخبار لا يرد عليه النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط ان الله بكل شيء عليم مثال
المحكم لان هذه الاية لا تحتمل النسخ والتبديل لان علم الله قديم ازلي والقدم ينافي العدم وينظر التفاوت وته
بين هذه الاربعة عند التعارض يعني اذا تعارض واحد منها يوجب ثبوت ما ينافي الاخر

لهذا ظهر انه ان الحدود والكفارات بالظاهر كما في ثم بعد فلا تفاوت بينهن في الايجاب وانما يظهر
التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر
مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص فان قيل التعارض انما يكون عند تساوي الدليلين المتقابلين
في القوة وعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط هو
التعارض الاصطلاحي يكون كذلك لا مطلق التعارض فان المراد بالتعارض ههنا تقابل الحجتين بان
يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخر سواء كانتا متساويتين او لا مثال تعارض النص مع الظاهر
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص
في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة ورباع
اربعة اربعة فلم اختار لفظ مثنى وثلث ورباع ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز الجمع الا اثنتان او ثلث
او اربع فلم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون المراد الجمع بين هذه المذكورات وليس
كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد الجمع بين ثنتين او ثلث او
اربع ومثنى منصوب على الحال والمعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد ولو ذكر او لكان المفهوم
ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والحال ان المراد ان يكون له ان ينكح ثنتين
اثنان وثلثا ثلثا واربعا اربعا بدون التجاوز عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو ومثال
تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضا لوقت كل صلوة فالاول نص في مدلوله وهو ايجاب الوضوء لكل صلوة والكلام سوق له
لكنه يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت والثاني مفسر لانه لا يحتمل التاويل فيعمل به ومثال
ايضا ما ذكر في المتن وهو قوله حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة متعولا قلنا ولم
نقل انه نكاح لان التزوج نص في النكاح فكان يحتمل ان يراد به المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر
في المتعة وليس فيه احتمال النكاح اذ هو لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر

وحملنا عليه النص مثال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في الشهود و
اما الخفي يقال اختفى فلان اي استتر في مصره بعارض حيلة منعه من غير تغيير في ذاته وهيئته واختلاط
بين اشكاله فيوجد بمجرد الطلب فالخفي مردود اي كلام خفي المراد منه بعارض غير الصيغة قبل
تاكيد العارض وليس بمجرد الخفاء فيل يدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة يعني يكون
المراد ظاهرا من الصيغة بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض من قوله غير الصيغة
احتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه فان الخفاء فيها بعارض في الصيغة وهو دقة المعنى
او الاستعارة البديعية في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل
وكذا المتشابه لا ينال اي لا يعلم المراد الا بالطلب هذا ليس بمجرد بل قيد واقع في الاربعة مقابلة
للاقسام الاربعة السابقة على الترتيب قال صاحب التنقيح ما حاصله ان المراد من اللفظ ان خفاؤه اما
لنفس اللفظ او لعارض والثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك بالعقل او لا والاول يسمى مشكلا والثاني
اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا والاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة
بلا خلاف فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر
المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه
بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وهذا القسم اعني الخفي مقابل للظاهر وهو اول
اقسام الخفاء وقد اطلق بعضهم اسم الضد عليه بناء على اصطلاح الاصوليين انه ما يقابل الشيء ويكون
بينهما غاية الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا لا على اصطلاح اهل
المعقول من انهما الامران الوجوديان المتنافيان على موضوع واحد وحكمه النظر اي التامل
القليل لينال المراد فيه ان الخفي ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لمزيته في اللفظ خفي على ما هو ظاهر فيه في
المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم او نقصانا لا يثبت في حقه الحكم فيظهر المراد كاية
السرقة في حق الطرار وهو الاخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حافظ قاصد لحفظه بضرب غفلة
منه والنباش وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اية السرقة ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق
الكفن

لم يعرف باسم اخر خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل
على تغاير المسميات لان الاسامي وضعت للدلالة على المسميات فاشتبه الامر بسبب اختصاص الاسم
في معنى السرقة هل يكون الطرار والنباش من السارق ام لا فطلبنا من حيث الاشتقاق
ومن حيث المعنى اللغوي فالسارق مشتق من السرقة وهي ماخوذة من الرقة وهي قطعة من الحرير
وهي اخذ اموال الناس ومن حيث المعنى الشرعي للسرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين
الحافظ الذي قصد حفظه لكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيره والنباش مشتق من النبش وهو بحث
التراب وهو في غاية الهوان ومن حيث المعنى الشرعي النباش يسارق عين من لا يكون
حافظا عليه وهو غير حافظ ولا قاصد لحفظ فوجدنا معنى السرقة ناقصا في النبش فلم يوجد بين
النباش وبين السارق اشتراك في وجه فالتعدية غير صحيح فلا يقطع يد النباش لنقصان
السرقة في النبش فصار شبهة والحد يندرئ بالشبهة اما الطرار فماخوذ من الطر وهو اسم
لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترضته وهذه سرقة في غاية الكمال لان قطع الشيء
عن اليقظان لان قطع الشيء عن اليقظان لحذاقة في السرقة فللازم زيادة على السارق من
البيت في معنى السرقة فيقطع يده وتعدية الحكم من الاصل الى الفرع يجعل هذه المشابهة في
الصحة لانه اثبات حكم النص في الفرع بالطريق الاولى اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف وعند
الشافعي لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولنا ما روي عن النبي عليه السلام لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة اهل المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما
المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله يعني امثاله كما يقال
احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء والمراد بالاشكال ما فوق الواحد وهذا فوق الخفي
في الخفاء لان الخفي ينال بمجرد الطلب والمشكل لا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب لتمييز
عن اشكاله وهذا الخفاء لغموض في المعنى او الاستعارة بديعية وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط
باشكاله من الناس فيطلب اولا موضوعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية

فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل في اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المراد
عن اشكاله الى ان يتبين المراد وحكم المشكل ان يعتقد السامع بحقيته فيما هو المراد منه ثم الاقبال
على الطلب والتأمل الى ان يظهر المراد والعمل به ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل
في حق داخل الفم والانف لدخولهما في الاشكال لان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البشرة فظاهرها
يجب غسله وباطنها لا يجب الا نفسه والفم شبه في الظاهر والباطن حقيقة وحكما اما حقيقة
فانه اذا فتح فاه يكون ظاهرا واذا ضم يكون باطنا واما حكما فانه اذا دخل الماء في الفم وابتلع
الصائم لا يفطر الصوم فالحقناه بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء عملا بالشبهين لان
الواجب في الوضوء غسل الوجه والمواجهة في الفم والانف معدومة وفي الجنابة تطهير البدن
واجب في كل موضع لا يتعذر ايصال الماء اليه والفم والانف يمكن ايصاله اليهما فيجب غسلهما في
الجنابة دون الوضوء لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف في المبالغة
في التطهر وذلك في غسل باطن الفم ونحوه وتركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى
فكان التخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق ومن هذا الاشكال الغموض المعنى ومثال الاستعارة
البديعية قوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت منها فيكون الدعا
فهو مشكل لان القارورة تكون من الزجاج لا من فضة ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة
مشتملة على خاصيتين ذميمة وهي ان الفضة لا تحكي باطنها الخارجها وحميدة وهي
البياض الشديد وايضا وجدنا الزجاج مشتملا على خاصيتين ذميمة وهي الكدورة فيه و
حميدة وهي انه يحكي ما في باطنه الخارجه فعلمنا ان تلك الاواني تشتمل على صفاء الزجاج
ورقته وبياض الفضة وحسنها لا على الصفتين الذميمتين لهما فاستعار القوارير
لما يشابهها في الامور المذكورة استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع
ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فيا له استعارة بديعية واما المجمل فما ازدحمت
فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع
كما

كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة و
الزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير
واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل بكسر الميم ثم التأمل
ثم الطلب اي طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التأمل لتعيين بعض الاوصاف
وزيادة صلوحه للعلية ان لم يكن البيان شافيا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة
والا فلا يحتاج الى الطلب والتأمل ثم المجمل مأخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وهو اي المجمل
مبهم لا يوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم التأمل في النقد كمن اغترب
ولم يعلم موضعه فيستفسر اولا ثم يطلب ذلك الموضع ثم يتأمل في امثاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه اي فيما هو المراد الى ان يأتيه البيان من المجمل بكسر الجيم كالصلوة والزكوة
فهما مجملان لانهما في اصل الوضع الدعاء والنماء وكل لا يتأتى منهما غير مراد منهما وقد زيد فيه
الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب المجمل ثم يتأمل ليظهر الوصف الذي يتبين المراد في الزائد من الوصف
الاصلي وهذا لان تفسير الصلوة عرف بفعل النبي عليه السلام وهو صلى وادى الفرائض والواجبات و
السنن فلا بد من التأمل لتمييز الفرض عن الواجبات والواجب عن النفل وكذا البيان في الزكوة
ورد بقوله عليه السلام ادوا ربع عشر اموالكم فيطلب المعنى الذي وجب لاجله الزكوة اهو ملك
النصاب مطلقا ام نصاب فارغ من الدين حولا ناميا او هل يشترط وصف الاسامة في زكوة
السوائم الا وعندنا يشترط وعند مالك لا يشترط ثم بيان المجمل قد يكون شافيا بغير المجمل
مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة
فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك
واما المتشابه فهو اسم لما انقطع في الدنيا رجاء معرفة المراد منه اي من الاسم لتراكم
الاستتار وتراكم الخفاء وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد اي اعتقاد المكلف ان ما اريد
بالمتشابه حق فيكون العبد مبتلى باعتقاد حقية المراد من المتشابه لا بطلب المراد صار

متشابها على وجه لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم
بواسطة البيان بواسطة البيان من المجمل وطريق الدرك في المشكل قائم فانه يدرك بالتأمل مل بها
بعد الطلب والمتشابه لا يدرك بنفسه واصل المتشابه قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تأويله الا الله فعند الجمهور الوقف على
قوله الا الله وهو يدل على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غيره تعالى وقوله تعالى والراسخون في العلم كلام
مبتدأ غير متعلق بما قبله فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الا الله وقفا لازما وبعضهم قرأوا بلا
وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابه وهو مذهب علمائنا وهو مرجح بوجهين
الاول انه اليق بنظم القرآن لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فرقتين
الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعون
السنة لا لهم وشكلهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز
عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيته
تحقيقه سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله والثاني انه على ذلك المذهب القائلين
بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا الراسخين على الله وتركا الوقف على الا الله
يكون يقولون كلاما مبتدأ اموضحا الى الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف
خلاف الاصل هكذا اجراه جار الله في الكشاف فان قيل ان الكلام للافهام ونزول الآية لبيان
الاحكام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابه فما الفائدة في انزال المتشابه
قلنا فائدته معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل الله اليه سبيلا ليعلموا ان
الحكم كله لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقيل فائدته هي الابتلاء فكل ابتلاء اهل المبالغة
في طلب العلم سبيل الراسخ بكبح العنان ذهنه عن التأمل والمنع عن السير فلا رياضة للبليد
يكون العدو ورياضة الجواد يكون بكبح العنان والمنع عن السير الا قيل ما مثاله الاوقد
ثم

ثم العلى في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه
اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة
واضلوا الخلق الى التكلم في المتشابه ابطالا لاباطيلهم وبيانا لتأويلها وفيه نظر لان التكلم
فيه كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن
عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله
وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويلها ظاهرا
لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يحصر المتشابه بل اكثر القرآن
من هذا القبيل لان القرآن بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على الآية
والاحاطة بكنه ما فيه ومن قال القرآن بعض يجب المعنى ايضا كذا في التلويح قبل الاصابة اي قبل
يوم القيمة لان المتشابه غير معلوم بيانا ومنكشف في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء
ولا ابتلاء في الآخرة وهذا اي المتشابه كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي تنقطع في
التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون لام ميم هذا المتشابه في الاصل وقد يكون التشابه
في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة قال ابو بكر الصديق في كل كتاب سر وسره في القرآن هذه
الحروف ومثل هذا القول عن غيره من الصحابة منقول الخ فرغ من بيان اقسام التقسيم الثاني
شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة فعيلة بمعنى فاعلة من حق الشيء اذا
ثبت والحق هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل وهو المعدوم او من حققت الشيء اذا
اثبته فهي فعيلة بمعنى مفعولة اي مثبتة فيها والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
فاسم لكل لفظ وفيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني اريد به في الاصطلاح ما
وضع له يعني استعمل فيما وضع له وفيه اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز متعلق بارادة المتكلم
فقبل الارادة والاستعمال بعد الوضع لا يسمى اللفظ حقيقة ولا مجازا والمراد بالوضع اللفظ
تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة الا يكون العلم التعيين كافيا في ذلك فانه كان ذلك

التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا
فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا
والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو
الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة
ان يكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه
في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع
الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز
قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون
مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة
شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين
كلفظ الصلوة بل من جهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه من
حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له
ومن حيث انه من افراد ما يدب في الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة
اعني العرف ثم قد يطلق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وقد يطلق على اطلاق اللفظ على
المعنى واستعماله فيه وهو شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة
الظاهرة فيكون مجازا وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا كان او نهيا
لان الوضع اذا ورد بازاء افراد عاما او بازاء فرد يكون خاصا وبوزن افعل يكون امرا
وبوزن لا تفعل يكون نهيا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا ولا تقربوا الزنا
وكل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما
المجاز فهو مفعل من جاز يجوز اذا تعدى عن موضعه بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالي متعد

عن

عن محل الحقيقة الى محل المجاز فالاسم الذي اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي لعلاقة
بينهما احترز به عما لا مناسبة بينهما فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل في ما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له
في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه فالمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا
انتقاض بلفظ الصلوة في الدعاء شرعا اذ لا يكون من حيث انه موضوع له وفي الاركان
المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وحكمه وجود ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما
لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والاحكام الا ان الحقيقة اولى
من المجاز عند التعارض لانها احق ان تراعى وان الحقيقة اصل والمجاز فرع والاصل
راجح على الفرع والمجاز الخاص كقوله تعالى او لامستم النساء الا ان المراد منه الجماع وهو خاص
والمجاز العام كقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
والمراد بالصاع ما يحله وهو عام ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عقلا او حسا او عادة
او شرعا عن ارادة المعنى الحقيقي لكنها خارجة عن مفهومه شرط لصحته واعتباره عند ائمة
الاصول وان كانت داخلة في مفهومه عند علماء البيان فلم يذكرها المصنف في مفهوم
المجاز اشارة الى هذا اعلم ان المجاز لا يحتاج الى العلاقة والقرينة الصارفة يحتاج
الى الداعي الى استعمال المجاز الذي هو خلاف الاصل وترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المط
وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي فما ذكره القوم منه ثلثة الاول اختصاص
لفظ المجاز بالعذوبة اذ قد يكون لفظ الحقيقة كلفظ الخنفقيق ولفظ المجاز يكون
اعذب منه والثاني صلاحيته للشعر اذ قد لا يكون الكلام في استعمال لفظ الحقيقة
موزونا ويكون في استعمال لفظ المجاز موزونا والثالث المحسنات البديعية كالسجع و

[illegible]

التجنيس ونحوها فان لفظ السبع والليث مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في
السجع لا لفظ الشجاع والمعنوي فما ذكروه منه سبعة الاول اختصاص معناه بالتعظيم
كاستعارة اسم البحر لرجل عالم والثاني اختصاصه بالتحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب
الصغير للجاهل والثالث اختصاصه بالترغيب والرابع بالترهيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لتنفيره والخامس
اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة
على وجود اللازم وفي المجاز اطلق الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز دعوى بالبينة
واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة والسادس تلطف الكلام كاستعارة بحر من
المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهيم والسابع مطابقة تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء
المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام ارادة بتراكيب مختلفة الدلالة وضوحا و
خفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية في الالفاظ الحقيقية لتساويها في
الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يكون بالدلالات العقلية في الالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد
وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز
لتيسره في ذلك ويمكن ان يكون معناه ان لا يؤدي بعبارة اشد الكنه ما في قلبه وقالوا
في اخر السابع وغير ذلك قال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لانه لا يصار اليه الا
الا عند عدم امكان العمل بالحقيقة ضرورة لانه لو تعذر العمل بالحقيقة ولم يحمل
على المجاز يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فثبت المجاز لضرورة التوسع سعة
في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار اليها الى العموم كما في المقتضى عند
قلنا لا نسلم ان الضرورة هنا بل المعنى بناء في العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم

فعند

فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ
بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ
فيقدر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ
رضه خاصة ثم قال الشافعي في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
الحديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين ان المراد بالصاع ما
يحل فيه مجازا وهو مجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال والعموم فاذا ثبت المطعوم بذلك القول
مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا وهو الجص والنورة لان المجاز لا عموم له ويلزم منه ان لا يكون
القدر والجنس علة ضرورة ان الطعم علة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير
الكثير لا لاجل المساواة وهو حقيقة فيترجح على الثاني لانه مجاز ووقع بينهما المعارضة بين الحديثين
ق ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على اسم مشتق فكان ماخذ الاشتقاق
علة كما في السارق والثاني يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عند الشافعي
ويقتضي ايضا علية القدر والجنس فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا
نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وليس كذلك بل لدلالة
زائدة على ذلك بها او لانه كالمعرف باللام ونحوه فاذا وجد هذا الدليل في المجاز فحمل المجاز ايضا
العموم ثبت فيه العموم كما ثبت في الحقيقة وهذا كالثوب الملبوس عارية يعمل عمل
الملبوس ملكا وهو دفع الحر والبرد الا انهما يتفاوتان لزوما ودواما من حيث ان الحقيقة
الحقيقة لا يحتمل النفي عن موضوعها والمجاز يحتمله وتعال ان لا يقول لا انه يجوز ان يكون
المؤثر هو المجموع لا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير
ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا وكيف
يقال انه اي المجاز ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والقران اوضح الفاظا والله تعالى
متعال عن ان يعجز او ضرورة لانهما من امارات الحدوث وهو اية النقصان والله تعالى

موجود بصفة الكل ان منزه من النقصان النقايص في ذكره الخصم انه ضروري باطل لان الغرض
التعبير القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة بل لغرض من هذا
ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل
في طريق المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة
في الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة هذا اذا اريد بكونه ضروريا
من جهة المتكلم في الاستعمال وان اريد بالضرورة الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى
انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نم
ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ فعند الضرورة يحمل على ما
يحتمله اللفظ بحسب القرينة خاصا كان او عاما كما مر فان قيل المقتضى ايضا موجود في
في كتاب الله تعالى ومع هذا ضروري فينبغي ان يكون المجاز كذلك قلنا وان كان المقتضى
ضروريا موجودا في كتاب الله تعالى الا انه يتعلق بالمدلول والمجاز يتعلق بالمتكلم وايضا
ان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فلو وجد دليل العموم فيه امكن القول
بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وهذا القول
ايضا يرد نقضا على الخصم فان عنده ايضا المقتضى يثبت ضرورة صحة المنطوق ومع هذا
علم عنده فينبغي ان يكون المجاز كذلك على زعمه ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا
لفظة الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال اي جنس يحل بالاكيل
فيستغرق جميع ما يحله المطعوم وغيره وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض ما يحله وهو
المطعوم لما ثبت عندهم ان علة الربوا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاصح عندهم
منها ان المجاز عندهم يكون خاصا بالصاع المطعوم مبنيا على ما ثبت عندهم من علية الطعم
في باب الربوا لا على عموم المجاز فان قلت فقد سبق ان العموم بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز

بالنسبة

بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت نريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم
النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع وحقيقة لا تسقط عن المسمى والطائفة بيانا
لحكم الحقيقة والمجاز وقيل بناء على ما ان الايجاب نفي الحقيقة عن المسمى قال الله تعالى الا
ليس بكلام مخصوص بخلاف المجاز ولو سلم ايجابا بالمجاز يصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا
مستعار فصار كالملك في الرهوم والعارية في عدم الرهوم ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة
سقط المجاز لانه خلف والحقيقة اصل ولا وجود للخلاف مع تحقق الاصل فيكون العقد
في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم الله بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما يعقد حقيقة وهو مجموع
اللفظين دون العزم بناء ان الكفارة وجبت في اليمين المنعقدة بالنحو المذكور ثم
كان السائل فيمين الغموس منعقدة ايضا الا انها مقصودة يقال عقدت على قلبي اي قصدت
فكان معنى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اي قصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ
باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ البيع بلفظ الشراء لاثبات الملك او عزمهم و هذا انما يتحقق
في المنعقدة لا في الغموس لان في المنعقدة ربط الجزاء بالشرط او المقسم بالمقسم عليه لايجاب الصدق
وتحقيقه هو البر وايضا العقد في الاصل شد بعض الحبل ببعضه ثم استعير للالفاظ التي تعقد
بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو قصد القلب فكان الحمل
على ربط اللفظ اولى من الحمل على العزم على الفعل الذي هو سببه لقربه الى الحقيقة بدرجة وقيل كونه
مجازا الا ان الاول اعني امكان الحقيقة وكون النكاح للوطء دون العقد يجعل لفظ النكاح
المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء حقيقة لان النكاح وضع في الاصل للضم
وهو يتحقق في الوطء لحصول معنى الاتحاد بينهما عند فعل الوطء ولهذا سمي جماعا واما
العقد انما سمي نكاحا لانه سبب للضم فكان حقيقة في الوطء ومجازا في العقد فيحمل على الوطء
الا اذا تعذر حمله عليه فيحمل على المجاز ويستحيل اجتماعهما اي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مرادين
احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او في اجتماعهما

من حيث التناول الظاهر اجتماعهما بمعنى ان يراد بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلق الحكم اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده و
هو المعبر عنه بعموم المجاز كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب الاستعمال حقيقة ومجازا اما
لو اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان
اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا
او اسدين او اسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له و
الاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر اليه استعمال المجاز او التحقيق
انه فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين
الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا و في امتناع استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة او لم يثبت ذلك ذهب الشافعي الى جوازه واتانا
الجمع بينهما كما يستحيل استعمال الثوب المستعار والحقيقة كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال الجمع كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس
ملكا وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله
لمعنيين هو حقيقة في احدهما مجاز في الاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد بلبسه
كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر هذا ضعيف لانه ان كان اثباتا للغة بطريق
القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة
واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغل كل منهما

محال

محال عقلا فمن اين يلزم امتناع اطلاق اللفظ الواحد وارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة
المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ
عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق
الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له
فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع
له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهو محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب
قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي تنافي كونه داخلا تحت المراد فان قيل الراهن اذا استعار
الثوب المرهون من المرتهن يجتمع اللبس ملكا له وعارية في زمان واحد قلنا انما لبسه
بجهة الملك المطلق للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع اذ
الاعارة لم تصح لانها تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من
غير مالك محال حتى ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي هذه احدى المسائل الاربعة
المتفرعة على ان الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي محال عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها
عليه ثمرة وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى الاصل لمواليه بثلث ماله وله موال اعتقهم وللموالي
موال اعتقوهم كان الثلث لمواليه لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه وهو المولى الاسفل
لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق المعتق لوجود الملابسة وكونه سببا لعتقه
في الجملة واما لفظ الموالي حقيقة في المعتق سواء اعتقه هو الاعلى او غيره فهو ليس بمجاز في
معتق المعتق وانما كان للمعتق الاول الاسفل لانه اصل والفرع اعال الاصول كالاغصان
الشجرة فلو كان له اي للموصي معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الموصى به
سواء كان الموصى به الثلث او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم وارث وان كان له معتقان

يستحقان نحو جميع الموصى به الابناء في المثنى حكم الجمع في الارث والوصية ولم يذكر حكم النصف الباقي
لاختلاف فعند الامام يرد الى الورثة ولا يعطى لمواليه لان الحقيقة وهي المعتق اريدت
بهذا اللفظ ولهذا استحق النصف فلا تدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز اذ الاسفل في الحقيقة
مضاف الى الذي اعتقه دون الاعلى لانه لم يعتقه حقيقة وانما وجد السبب وهو انه اعتق
الاول حتى قدر المعتق الاول على اعتاق الثاني فسمي مولى بمجاز الوجود الاتصال من حيث
السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق ولا اولاد كانت الوصية لموالي الموالي لتعين
لتعين المجاز وعندهما يكون النصف الباقي لموالي الموالي عملا بعموم المجاز والا يلحق غير الخمر بالخمر
في الحد حتى يحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لان حقيقة الخمر وهي النيء
من ماء العنب اذا غلا واشتد ثبت بالنص في وجوب الحد وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
فيبطل غيرها وهو سائر المسكرات لكونه مجازا فيه للاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل وانما
الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة وقال الشافعي هو ملحق في الحرمة الى الحد
لمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحد في الجميع
بعموم المجاز قلت لا يجوز لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده و
لا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لو اوصى لابناء
فلان وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه الصلبية دون بني بنيه لان لفظ الابن المضاف
الى الشخص حقيقة في ابنائه مجاز في ابناء ابنائه فلا يراد معها لامتناع الجمع بينهما عندنا اي
وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية ايضا عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين
ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لانه المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع لهذا
النص حتى جاز التيمم للجنب بهذا النص فلا يراد المس باليد ولا في غيرها من المسائل الاربعة بناء
في تعليلها فقال لان الحقيقة بمعنى المعنى الحقيقي فيما سوى الاخير مراد ههنا والمجاز بمعنى المعنى المجازي زما
وهو الجماع في الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر بالنفي وهو المجاز في المسائل الثلث و

الحقيقة

الحقيقة في الاخير مراد والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ونقل الغزالي عن الشافعي ان
الشافعي حمل الملامسة على المس باليد والوطي جميعا وهو خلاف السلف لان عليا
وابن عباس رضي الله عنهم والحسن رضي الله عنه في جماعة حملوها على الجماع وعمر وابن مسعود رضي الله عنهما في جماعة
على المس باليد وغيرها لا على الجماع فالقول بالجمع خارق للاجماع فان قيل اذا استامن الكافر على ابنائه كما لو قال امنونا على
اولادنا فامنوه عليهم باسم ابناء او بنوا ابناء يدخل في الامان بنوه وبنو بنيه في رواية منقولة
عن محمد في السير الكبير واذا استامن على مواليه وموالي مواليه استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
اجاب عنه المصنف بقوله وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع اي بنو بنيه وموالي الموالي
لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه منعه من ان يسفك يعني ان اسم الابناء والموالي
من حيث الظاهر يتناول الفروع لا لان الحقيقة سبقت على المجاز في كونها مرادة اذ الحقيقة حد
حقيق بان تراد فجعل يحوزها واسم الاسم ظاهر اشبه لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت
وهذا كذلك يتناول اللفظ كان مشابها للثابت ولانه ليس بثابت لكونه غير مراد واثبات الامان
بالشبهة لان في الامان في حقن الدم والاصل في الدماء ان تكون محقونة اذ الانسان بني للرب
ولم يعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا تثبت بالشبهة فان قلت المجاز منتف غير ظاهر فلا شبهة
الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة الثابت بجهة اخرى فان الفروع منتف باعتبار
ارادة الحقيقة وشبهة الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها ولكونه متعارفا فيها
فيها وكونه متناولا لها فانه قيل لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في ثبات الامان
لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنوا على آبائنا وامهاتنا ولكنه
لم يثبت فاشار المصنف الى جوابه بقوله بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل
الاجداد والجدات لان تناول الصورة بطريق التبعية فيليق بالفروع
وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد والجدات لان فيه جعل الاصل
تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول فيقتصر الاصول وقد بعضهم بانهم وان كانوا تبعا

في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر لان
الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ
الامهات يتناولها فان قيل يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار
التناول الظاهر ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلنا هذا
انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة
كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع التعارض لضعفه فان قيل انه لو حلف لا يضع قدمه في
دار فلان ولم يكن له نية يحنث اذا دخل دار يسكنها باجارة او عارية كما لو دخل دار المملوكة
له ويحنث ايضا اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان دار فلان
حقيقة في الملك مجاز في التي يسكنها باجارة او اعارة لصحة النفي وقبول الانتفاء بالنفي
علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا اجاب عنه
المصنف بقوله انما يحنث الحالف على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول في نسبة يعني الحنث
باعتبار عموم المجاز الا يكون الملفوظ مجازا عن شيء ويكون ذلك الشيء عاما للمعنى الحقيقي و
المجازي لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا لانه متى الحالف معتبر في الايمان ومقصوده
من دار فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها
فاريد بدار فلان والدار المسكونة لفلان تعم السكنى بطريق الملك والعارية فاذا دخل دارا
يسكنها فلان بالملك فانما يحنث بعموم المجاز وهو نسبة السكنى الملك ولهذا لو كان الساكن
فيها غير فلان لم يحنث وان كانت الدار مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان
اضيفت اليه باعتبار الملك ايضا ومقصوده من وضع القدم المعنى المجازي وهو الدخول
لانه سبب الدخول فذكر السبب واريد المسبب ومعناه الحقيقي الدخول حافيا لان وضع الشيء في الشيء
ان يجعل الشيء ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الجيب والكيس في البيت وهو اي ذلك المعنى

الحقيقي

الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار يحنث بكون باقي جسده خارج
الدار لانه يقال عرفا انه وضع القدم في الدار ودخل فلا يحنث فيعبر باعتبار مقصوده كانه
حلف ان لا يدخل والدخول عام قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا وقد يكون راكبا فاذا
فاذا دخل حافيا لا يحنث باعتبار انه حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو
المعنى وانما قيد بقوله ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا
او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وحين كلامه
ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل فان قيل انه
لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا يعتق عبده واليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب عنه المصنف بقوله وانما يحنث اذا قدم ليلا
او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم زيد لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل
والنهار لا انه يذكر للنهار وللوقت فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار
او مطلق الوقت وهو انه اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبفعل غير ممتد فللوقت و
المراد بفعل ممتد ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت
ودخلت ثلثة ايام وغير ممتد ما لا يصح تقديره بمدة كالدخول والخروج والمعتبر في الامتداد وعدمه
هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة
في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد
لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا
وغير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في هذا الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف ليكون معيارا فيصح حمل اليوم على حقيقة وهو امتداد من الطلوع الى الغروب و
واذا لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد
بل يجب ان يكون مجازا عما يمتد وعن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من

النهار ومن الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان
او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليوم وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن
جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وفي كلام المحيط ما يشعر بان اليوم مشترك بين الوقت وبين بياض النهار
الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل
يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان
المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في قوله انت طالق يوم اتزوجك ان التزوج لا يمتد وكذا
وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هذا تسامح حيث لم يختلف الجواب لتوافق
المتعلق هو المضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم
زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر
بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو
ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتباره بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم
امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تقديرا فكان جهة الشبه
حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم
الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل
قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقدرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل
اولى عند الاختلاف فيهما بالامتداد وعدمه فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت
مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق
يوم تصوم وانت حر يوم ينكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن
الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم
في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاضافة كما لو قال انت طالق حين تصوم او حين ينكسف الشمس

قال

قال في التلويح فان اراد تمهيد هذا قال المراد باليوم في قول الحالف عبده حر يوم يقدم زيد مطلق الوقت
لان الاعتاق وكذا الطلاق مما لا يمتد ومطلق الوقت يعم الليل والنهار فلزمه عتق العبد في
الوجهين لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو قال انت حر ليلة يقدم زيد لا يتناول النهار
لان الليل اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره كما ان النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره فان قيل
كيف جعل الاعتاق والطلاق مما لا يمتد مطلقا مع انه ان اريد انشاء العتق والطلاق فهو غير
ممتد وان اريد كون العبد معتقا وكون المرأة مطلقة فهو ممتد قلنا المراد في الطلاق و
الاعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل
التوقيت بالمدة فان قيل اذا قال رجل لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه
نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفه على القرينة وهي النية اجاب عنه المصنف بقوله
وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لان اي قوله لله علي صوم
رجب نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه يعني الحكم اللازم المتأخر يعني
لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده فالنذر يوجب تحريم المباح
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة بعد تحريم
النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون مجازا
ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل
على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يسمى بذلك مجازا فالجزء او اللازم قد يكون
من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة
فعلى هذا الموجب نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي باثره الثابت

[illegible]

لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر
تحريما للمباح بواسطة حكمه وحاصل الجواب ان الصيغة في النذر لا تجوز فيها واليمين
لازم فلا جمع بينهما اذ اليمين ليس بمعنى مجازي فهو كشراء القريب تحقيقه وهو تملك في اثبات ملك
بصيغته تحرير في الاعتاق بموجبه وهو الملك لا بذاته والا لكان كل شراء الموجب للملك بذاته
والا لكان كل شراء الموجب للملك اعتاقا فالمراد لا بد كان شراء القريب اعتاقا بواسطة حكمه لان
الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فاضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة ولو
سلم ان اليمين معنى مجازي لذلك القول فلا جمع بينهما في الارادة ههنا لانه يثبت النذر
بصيغته لكونها موضوعة له فيثبت الموضوع له نوى او لم ينو واليمين بارادته ومعنى الجمع بين
الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي قيل هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين
فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا
فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا
المعنى المجازي قلت فلا يتسع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة
بارادته ولا تأثير لها ويرد على جواب المصنف ان اليمين ان كان موجبا ولازما للقول المذكور
يكون ذلك القول يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان
لم يكن موجبا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز واجيب بوجهين الاول انه اي غلب استعمال
الصيغة في محل آخر وهو النذر فخرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة
المهجورة فيتوقف على النية ورد بان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا
اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى
للجمع الا هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر
نظيره والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه
يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا على القصد بخلاف شراء القريب فانه

جعله

جعله اعتاقا قصد او لم يقصد وطريق الاستعارة الى هنا المجاز ومجوزه ومصححه فالاستعارة
مرادفة للمجاز عند الاصوليين ومجاز خاص عند البيانيين فانه عندهم المجاز
نوعان مجاز مرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة واستعارة وهو ما يكون علاقته
المشابهة الاتصال بين الشيئين يعني لا بد في المجاز من العلاقة لما عرفت ان المجاز
اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما والعلاقة هي اللزوم والاتصال والمناسبة والاتصال
العلاقة تعلق المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع له ولزومه به ومناسبته له او الاتصال
منه اليه والمراد بكون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط
بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير
تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا الغائط في الفضلة
باعتبار المجاورة فمعنى الاول اللزوم ذهني محقق وفي الثاني مع الخارج والتحقيق في اطلاق احد
المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن او الام
بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق
الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء
السيئة وما اشبه ذلك وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين الشيئين في خمسة
وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واطلاق اسم الكل على الجزء وعكسه
واسم الملزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام على الخاص وعكسه
واقامة المضاف اليه مقامه اولا وعكسه وتسمية الشيء باسم مجاوره وتسميته باسم ما يؤول اليه
وحذف المضاف
وتسميته باعتبار ما كان عليه واسم المحل على الحال وعكسه واسم الآلة على الشيء وعكسه واسم الشيء
على بدله والنكرة في الاثبات للعموم والمعرف باللام وارادة واحد منكر واسم احد الضدين
على الآخر والحذف والزيادة كذا في التوضيح صورة ومعنى والمراد بالمعنى اللازم المشهور و
ولهذا لا يستعمل الاسد الابخر وان كان الابخر لازما له الا انه غير مشهور كما في تسمية الشجاع

اسدا او المطر سماء الاول مثال المعنى والثانى مثال الصورة ضبط المص انواع العلاقات
الخمسة والعشرين بانها اتصالا صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع ٤
فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة لان كل موجود
مصور بصورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث وعبر عن علاقة المشابهة التى يسمى
البيانيون المجاز بها استعارة بالاتصال فى المعنى وعبر عن سائر العلاقات التى كان المجاز بها
مجازا مرسلا عندهم بالاتصال صورة وضبط صاحب التنقيح انواع العلاقات الخمسة والعشرين
فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية و
الوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمجازى فى بعض الازمان خاصة او
لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تاخر فهو
الاول اليه لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى
ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما
فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومها فى مجرد الذهن وهو المقابلة او متحققا فى الخارج و
ح ان كان احدهما جزءا للاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية
اعنى المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا فى الاخر وهو الحالية والمحلية او
سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية هذا فى الحسيات وفى الشرعيات متعلق
بقوله المؤخر نظير الصورة الاتصال مبتدا من حيث السببية والتعليل نظير الصورة جزاى
نظير الاتصال الصورى فى المحسوس والاتصال مبتدا وقوله نظير المعنى خبره من حيث الصورة الا
اتصال امر مشروع بامر مشروع فى المعنى المشروع الا فى المعنى الذى شرع الامر المشروع
لاجله كيف شرع الا لاى معنى شرع ذلك الامر المشروع نظير المعنى وهو المراد بعلاقة المشابهة
لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة والمعنى ان كل مشروع وجد فيه معنى مشروع اخر
ثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى اعلم ان الاستعارة جائزة فى الشرعيات كما تجوز فى
الحسيات

الحسيات لان الاستعارة جائزة للاتصال فيناسبه فى كل ما يتحقق فيه الاتصال والاحكام الشرعية
قائمة بمعانيها التى شرعت لاجلها ومتعلقة باسبابها الاحكام فتكون موجودة حكما بمنزلة
الموجود حسا فيتحقق معنى الاتصال فى الشرعيات والاتصال فيها بطريقين ايضا بالاتصال
صورة وهو الاتصال فى السببية والعلية مثل الاتصال بين السبب والمسبب والعلة و
المعلول لان المشروع ليس محسوسا حتى يجب وجود الاتصال بين الشيئين يتصلان صورة و
فيطلق اسم احدهما على الاخر فى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى
المشروع مقام الاتصال صورة فى المحسوس لان المشابهة بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول فى المعنى كالمشابهة بين السماء والمطر فى المعنى فى تسمية الاتصال صورة وبالا
معنى وهو الاتصال فى المعنى المشروع حتى كيف شرع واقيما هذا الاتصال مقام الاتصال معنى
ويظهر المشروع حال وقف على معناه ووجد ذلك المعنى فى مشروع اخر يجوز استعارة
احدهما للاخر كما نظرنا فى البيع والاجارة فوجدنا البيع شرع لتمليك المال بالمال والاجارة
شرع لتمليك المنفعة بالمال فاشتركا فى معنى التمليك فيجوز استعارة احدهما
للاخر وكما نظرنا فى الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير بدل فيجوز استعارة
احدهما للاخر والاول اى الاتصال الصورى فى الشرعيات على نوعين احدهما اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت
عبدا فهو حر ونوى به الملك صح لانه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو
حر ونوى به الشراء صح لانه استعارة الحكم للعلة يصدق فيهما ديانة الا انه لا يجوز ان يطلق
العلة ويراد بها الحكم ويطلق الحكم ويراد به العلة كقوله ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى بالشراء
الملك الا اراد بقوله ان اشتريت ان ملكت او قال ان ملكت فكذا نوى به الشراء يصدق فيهما
ديانة الا فيما فيه وبين الله تعالى لا يصدق قضاء فيما فيه تخفيف لا يصدق فيما فيه تغليظ عليه
الا ان قال ان ملكت عبدا فهو حر فشراه متفرقا ثم قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق

[illegible marginal note]

الحكم المسبب على السبب فيدين ديانة وقضاء الا ان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى
قوله ان اشتريت فقد عمل ما هو اغلظ عليه فى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا على نفسه فكان منهما و
معنى الديانة انه لو استفتى المفتى يجيبه وفق ما نواه ومعنى القضاء انه لو وقع الامر الى القاضى
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نواه لكان التهمة لا لعدم جواز المجاز ثم اطلقه المص و
لم يقيده بما اذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر والمسائل اوردوها
اذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الاخر فى الثانية كما وقع فى اكثر الكتب لعدم الاحتياج الى
ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما بما اذا اشترى بشرط الخيار فانه يصدق ديانة فى الاولى
ولا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه لولا نيته لوقع العتق بالشراء بشرط
الخيار وفى الثانية يصدق ديانة وقضاء لانه بنيته شدد على نفسه ويصح تصويره بما اذا نوى
بالشراء الملك فملكه بهبة او نوى بالملك الشراء فوهب له لا يخفى وحاصل ما ذكروه ان هذه
المسئلة على اربعة اوجه عند عدم النية لانه اما ان يكون الحلف على الملك وعلى الشراء و
كل منهما اما ان يكون على منكر او معرف فان كان على الملك على منكر لم يعتق حتى يجمع الكل فى
ملكه وان كان على الشراء على منكر عتق النصف الثانى وان كان على معرف على الملك والشراء
اعتق النصف فيهما لان الاجتماع صفة وهى فى الحاضر لغو وفى غير المعين معتبرة كذا
فى التقرير واما عند النية فيما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة
وما فيه تشديد يصدق ديانة وقضاء كذا فى التعليق اعلم ان مبنى المجاز وصحة الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومعنى اللزوم هاهنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان
اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما
فى الاخر مجازا والا جاز استعمال الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج
المعلول

[illegible marginal note]

المعلول اليه واثباته عليه والمعلول اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية و
ان كانت معلولة للفاعل ومتاخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعلية متقدمة
عليها واهل الاصول الاحكام علل غائية والاسباب علل انية وذلك لان احتياج الناس الى
انما هو الى الاحكام دون الاسباب فان قلت الملك قبل اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء المطلق
غير مختص بالملك الحاصل بالشراء او الشراء علة لملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية
والمعلولية فلا يجوز الاستعارة بينهما قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط فى هذا الباب
والشرط افتقاره اليها بعد علة الحكم فى نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاسم للحكم فى قولهم
شرب الاثم حتى مثل عقلى الا ان الحكم والاثم غير مختص بالخمر والثانى اتصال المسبب بالسبب كاتصال زوال ملك
المتعة بزوال ملك الرقبة كما اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول
ملك المتعة فلا يحل الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا
لا علة لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه وهو
استعارة الحكم للسبب لان المسبب لا يحتاج اليه فلا يجوز ذلك عندنا لان شرط جواز الاستعارة
الاتصال وهو ثابت فى حق الفرع لاحتياجه الى الاصل غير ثابت فى حق الاصل لاستغنائه عن الفرع و
هاهنا ملك المتعة ثبت بواسطة ملك الرقبة فى المحل الذى يتصور فيه ملك المتعة ولكن ثبوت ملك
الرقبة غير مفتقر الى ثبوت ملك المتعة اذ يجوز ملك الرقبة بدون ملك المتعة كما فى العبد والبهائم
فعلم ان الفرع مفتقر الى الاصل وهو مستغن عن الفرع فلو جاز الاستعارة يلزم جواز الاتحاد
الاتصال وهو محال لان المسبب اثر السبب مفتقر اليه فهو متغير عن الاثار افتقار المؤثر الى اثره
باعتبار ان الاثر هو المقصود من المؤثر والمسبب يتوقف عن الحاجة كملك المتعة اذا ثبت فى ضمن
ملك الرقبة فانه المقصود من الشراء ملك الرقبة لا ملك المتعة بخلاف العلة مع المعلول فانها وضعت
للمعلول وحكمها شرعت الشرع فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه الا قلنا لا يجوز ان يستعار اللفظ
الموضوع لايجاب ملك الرقبة كلفظ البيع لايجاب ملك المتعة كالنكاح ولا يجوز ان يستعار اللفظ

الموضوع لايجاب ملك المتعة كالشكل لايجاب ملك الرقبة وجاز ايضا ان يستعار الفاظ
العتاق للطلاق لان الفاظه وضعت لازالة ملك الرقبة وزواله سبب لزوال ملك المتعة تبعا
ولا يجوز ان يستعار لفظ الطلاق للعتاق لان الطلاق لازالة ملك المتعة وزواله ليس بسبب
لزوال ملك الرقبة فلو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية
لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل متعين للحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز
ولو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا خلافا للشافعي واذا كان المسبب
مختصا بالسبب فالاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من
الجانبين كقوله تعالى اخبارا انى اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب للسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب للاختصاص
الخمر بالعنب واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت و
يتنوع المجاز بحسب ذلك مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان فان كان باعتبار تشبيهها به
في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل كذا في التلويح
واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يتوصل اليها او يتوصل اليه بمشقة او مهجورة شرعا او
عرفا وهي التي يتوصل اليها الا ان الناس تركوا او الشرع هجر وان تركوا او يتفرق بينهما ايضا بان المتعذر
ما لا يتعلق به الحكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا منه فاذا المجاز صير اليه اى رجع
لوجود المقتضي وهو الاحتراز عن الالغاء وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة اولى كما اذا
حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذر بالمعنى الثاني وهو ما يتوصل اليه بمشقة وكذا
الشجرة والكرم الا ان العين لا تؤكل فانصرف الى المجاز اى الى المجاز فيه الى ثمارها اكل ثمرها وان لم يكن
لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح فان قلت المحلوف عليه
عدم الاكل وهو غير متعذر بل المتعذر الاكل قلت اليمين اذا دخلت في النفي كان المنع فموجب
اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين واطلق في
النخلة وقيده في التنوير بما اذا كانت عينها مما لا تؤكل اما اذا كانت تؤكل فان يمينه تقع على
عينهما عنها

عينها كقضب الكرم وهذا اذا لم يكن له نية شيئا فيمينه على ما نوى ولم يمثل للمتعذرة بالمعنى الاول
ومثل لها بما اذا حلف لا ياكل من هذا القدر ولا نية له فان يمينه لما يحله وبه علم ان اقتصارهم
على تمثيل المتعذرة على المعنى الثاني مما لا ينبغي ومثل الشجرة الدقيق فيقع يمينه على ما يتخذ منه
لتعذر الحقيقة وقيد بقوله من هذه النخلة لانه لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا
اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه حتى لو اكل ما يتخذ منها بغير نية لا يحنث كذا في التنوير
او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة عادة فالحقيقة هجرت وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن الناس هجروه والمجاز في الدخول فيصرف اليه فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة
والمجاز متعارف والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان الشيء لما كان مهجورا في الشرع فالظاهر
انه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن الاقدام عليه ولهذا قال المهجور شرعا بحرف التوكيل بالخصو
الى الجواب اى جواب الخصم مطلق اقرارا كان او انكارا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
او الخصومة سبب الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب
حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك
الخصومة الا انكار عند ما يعرف المدعى محقا لانها منازعة وهي حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا
فتفشلوا فيكون مهجورا شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فلا يعتبر به فيصار
الى المجاز وهو الجواب واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه لان هجران الصبي
مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام شرعا لان الصبا مظنة المرحمة لقوله عليه السلام ليس
منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا ولم يجل عالمنا فالوعيد معلق بترك الترحم في ترك التكلم
ترك الترحم فيكون حقيقة وهي الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة فصرنا الى المجاز
عند هجران الحقيقة ديانة وشرعية كما صرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة و
اذا لم يتقيد بزمان صباه فكانه قال لا اكلم هذه الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث وقيد بقوله هذا الصبي
لانه لو قال لا صبيا تقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها

معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر تنعقد اليمين وان كان حراما شرعا لكون الشرب مقصودا
فيحنث ان لم يشرب واذا كانت الحقيقة مستعملة اى لم تكن مهجورة شرعا وعادة والمجاز متعارفا
اى غالبا في التعامل عند بعض المشايخ او في التفاهم عند البعض يعني اذا كان للفظ حقيقة مستعملة
ومجاز متعارف فهي اى الحقيقة اولى اى يكون العمل بها عند ابي حنيفة لان الاصل لا يترك الا لضرورة
خلافا لهما فعندهما المجاز المتعارف اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور
فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة
من جنسها فيكون الاستعمال احد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما
سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة كذا في التفتازاني وقال في المنور
وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وقيد بغلبته المجاز لان الحقيقة اذا كانت اغلب منه او استويا
في الاستعمال فهي اولى اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض كذا في التنوير كما اذا حلف لا ياكل
من هذه الحنطة يقع الحلف على عينها عنده فيحنث باكلها عينها دون ما يتخذ منها من الخبز والسويق
ونحوهما لان هذه الحقيقة مستعملة لان الحنطة تغلى وتقلى وتؤكل قضما المعبر المجاز وعند هما
يقع على ما في بطن الحنطة على العموم مجازا فيحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها لانه مجاز
عن اكل ما يجيء به الحنطة وهو يتناولهما او حلف لا يشرب من هذا الفرات يقع على الكرع
خاصة عنده لان حقيقة الشرب من الفرات ان يضع فاه على الفرات ويشرب منه لان كلمة
من لابتداء الغاية فيستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة فلا يحنث بالشرب
من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يقع على شرب ماء منسوب الى الفرات والنسبة
لا تنقطع بالاخذ بالاواني فيحنث بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن شرب
ماء يجاور الفرات وهو بعمومه يتناولهما وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى
الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا وهذا اى الاختلاف في تقديم الحقيقة المستعملة او
المجاز

المجاز المتعارف بناء على اصل اخر مختلف بينهما وهو ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة
بين عن المجاز الحقيقي وعلى رجحان المجاز في الحقيقة التكلم دون الحكم عنده لا خلاف
في ان المجاز خلف عن الحقيقة الا في الانواع اى يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في
الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فهي في التكلم دون الحكم عنده يعني ان التكلم بلفظ
المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى يكفي صحته من حيث العربية سواء صح معناه
او لا ثم يثبت الحكم بناء على التكلم بطريق الاستبدال الا خلفا عن حكم الحقيقة كذا في التعليق
وعندهما الخلفية في الحكم لان الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا في قوله
لعبده هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وقال
التفتازاني المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في
التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف الكلام لا
في غيره وقال صاحب التنقيح في استدلالهما ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فكان
اللازم موقوفا على الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له هذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه ويجاب عنه بان الانتقال منه يتوقف
على فهمه على ارادته والتكلم بما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه
وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان
يحصى في كلام الله تعالى ايضا ويظهر ثمرة الخلاف في قول الرجل لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فيعتق عنده ولا يعتق عندهما لان الاصل ممتنع ومن شرط
الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض الحلف في معنى كونه خلفا في حق التكلم عنده فقال
بعضهم انه هذا ابني اذا اريد به الحرية حلف عن هذا حر وقال بعضهم بل هذا ابني اذا اريد به الحرية
حلف عن هذا اللفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والتقييد الاول اوجه في هذا المعنى مفيد للغرض فان الفاظ هذا

انه حلف عن هذا الحر ان قام مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فصح الحلف لكن الشارح ابق هذا المقام الامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فوجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم الحكمي المجاز خلف عن الحكم الحقيقي وعنده انه خلف عن هذا اللفظ حقيقة عن معنى هذا اللفظ لكن بالحقيقي فصح لا المذهبي الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث التلفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف في كون الاصل والخلاف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك ههنا وجد وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي وجب المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام فصحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوص بهذا ابني فاما هذا حر فصحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي بهذا اللفظ لا يصح المجاز وعنده لا يشترط بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وقد يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة العتق في امرأته وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم اللازم للمعنى الحقيقي او المعنى الحقيقي لا يكون حكما بل هو اثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فينتفي المعنيان جميعا ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازم معناه بطل كما اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي لها امرأة معروفة النسب وتولد لمثله فقيد بمعروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب تثبت ذلك بولد لمثلها ابنتي وعلى لم يثبت نسبها وان اقرت انها بنته يثبت النسب والا لم يولد لمثلها له لم يثبت كذا في البزازية او هي اكبر سنا منه لا من الزوج حتى

[illegible] خلاف [illegible] بين الاصل والخلف [illegible] المجاز [illegible] حكم [illegible]

لا تقع الحرمة بذلك لكنه يذكر القول عندنا ابدا سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت وعند الشافعي يقع الحرمة فيما اذا قال هذه بنتي للاصرار او دام على هذا القول فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة بل لانه في الاصرار صار ظالما لمنع حقها في الجماع فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة والعلة ان التفريق طلاق كذا في التعليق اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب فظاهر في الاكبر سنا منه لانها لا تولد لمثله وتعذر المعنى الحقيقي في الاصغر سنا منه معروفة النسب لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه لانه اقرار المرء على غيره لا يعتبر ولا يثبت في حق المرجوحة ايضا لان القاضي كذبه فيما اقر على الغير بهذه الاقرار لانها تحرم بهذا الاقرار فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه عن اقراره والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح فكانه رجع عن اقراره في حق نفسه لا ان اقراره عند القاضي واما تعذر المعنى المجازي وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بلفظ هذه بنتي وهو التحريم الذي من لوازم البنتية مناف لملك النكاح غير مناسب له فلا يكون حقا من حقوق النكاح فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذه بنتي بل من منافياته فلا يصح استعارة هذه بنتي للطلاق المحرم بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يكون التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني لانه لو قال للاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح وينافي ملك النكاح وهو ليس في وسعه فكيف يثبت به التحريم الذي يكون حقا من حقوق النكاح وهو ما يكون في وسعه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ والذي يصلح له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ اعلم ان الالازم من اللازم من اللفظ

[illegible] اللفظ [illegible] النسب [illegible]

للملزوم فقد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ على السبع المخصوص وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فقوله هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مبني على ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته هذا اختيار صاحب التلويح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة وظهر بهذا التحقيق الفرق بين التحريمين والحقيقة تترك بخمسة اشياء هذا انتهى للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا قال التفتازاني في بيان تقسيم القرينة حاصله ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج فمثل الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد والاول ان الحقيقة تترك بدلالة العادة على تركها العادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما بتسمية العادة في الافعال والعرف في الاقوال كما تترك بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها عرفا وترك معناها اللغوي وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف فصار كل منهما مجازا متعارفا فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان المعهودة

المعلومة وكذا الحج الا انه مجاز متعارف كذا ذكره فخر الاسلام وظاهره ان اسم الصلوة والحج في العبادة المخصوصة مجاز فقط صاحب البدائع انه مجاز شرعي والكل كذلك لانه لا خلاف ان المستعملة لاهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ما علم بلا قرينة وانما الخلاف في انها عرفية للفقهاء او بوضع الشارع فالجمهور على الثاني وعليه يحمل كلام الشارح فقول فخر الاسلام انها مجاز يريد به مجازات لغوية هجرت حقائقها اي معانيها الحقيقية لغة كذا في التعليق والثاني انها تترك بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما وقوله كل مملوك لي حر وعكسه الحلف باكل الفاكهة هذا على وجهين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال ذي معناه لغة ويكون في بعض ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل لحم السمك بلا نية وتسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحوم والمباحات وبائعه لا يسمى لحاما فلا يحنث في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق وقالوا ان اللحم يتكامل بالدم لان اللحم ينبئ عن الاشتداد والقوة يقال التحم الحرب اذا اشتد وقوي واشتد واللحم يكون بالدم في الادم ان يكون قاصرا والادم للسمك لان الدموي لا يسكن الماء والدموي السمك يعيش في الماء فلا يكون له دم ولهذا يحل السمك بلا ذكوة ولو كان بالسمك دم لما حل بلا ذكوة لان الذكوة شرعت لازالة الدماء المسفوحة فكان ذا الاسم ونقصانه في المسمى في السمك عن مطلق اللفظ لو النافي في المسمى بمقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقا لكونه مالكا يدا وان كان رقبة فهو مملوك من وجه دون وجه فاعتبار كونه مالكا يدا لا يكون مملوكا فلا يتناوله مطلق اللفظ وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا عن معنى القصور في المعنى

الاصح والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا
يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب
والرمان والعنب عند ابي حنيفة رح لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم
والتلذذ والا يكون التفكه التنعم الا بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء الذي
ما يتعلق به قوام البدن لا فيما تنتفي عرفا لان التنعم مخصوص بخواص الناس و
الغذاء ليس بمخصوص وهذه الثلث غير مخصوص بخواص الناس فلا يكون فاكهة وعند هما
يحنث باكلها لان الفاكهة انما هو كل على سبيل التنعم وهذه الثلث كذلك وان نوى العنب
الحلف يحنث اتفاق فان قلت كيف اوخليتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فعل
الطرار وصفا زائد هو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف
للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايلام فثبت الحكم فيها بالدلالة
والزيادة في هذه الثلث وهي كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء متى والتفكه امر زائد
عليه فيكون مغيرا لمعنى التبعية والثالث انها تترك بدلالة سياق النظم اي سوق
الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية تلحق بالكلام سابقة او متأخرة كقوله
طلق امرأتي ان كنت رجلا لم يكن هذا توكيلا لانه تهديد في تطليق امرأته علم ذلك بآخر
الكلام وهو قوله ان كنت رجلا وكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
ترك حقيقة وهو التخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا لان حقيقة الامر الايجاب
عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح ح
اذ لو كان مباحا لما استوجب الكافر عقوبته ولما استوجب عقوبته بالكفر علم ان المراد به
التوبيخ لا التخيير والرابع انها تترك بدلالة معنى يرجع الى حال المتكلم كما في يمين الفور و
هي اليمين المؤبدة لفظا الموقتة معنى والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت

ثم

ثم استعير للسرعة ثم سميت بها الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي
من ساعته وما قبل انا لم يكن والمراد بها ههنا مثل ان يقول الزوج اذا ارادت المرأة الخروج
ان خرجت فانت طالق فيقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت وجلست ثم خرجت بعد
ذلك لم تطلق لان غرض المتكلم من هذا القول منع المرأة عن هذه الخرجة فيتقيد بتلك الخرجة
ومنه قوله تعالى للشيطان واستفزز من استطعت منهم اي استنزل او حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان ههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
الايجاب وهو كون الامر حكيما لا يأمر بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح فلا يأمر
ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك مع اقراره عليه بعلاقة ان الايجاب تقتضي
تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الاسباب والآلات والخامس انها تترك بدلالة
في محل الكلام وهو المخبر عنه بدلالة في محل الكلام فاذا لم يكن قابلا لما اخبر عنه تركت حقيقة
الكلام وصير الى المجاز كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطأ والنسيان والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو
سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضائه للتبرد لم يكن ناويا وسقط حقيقتها لان محل
الكلام يدل عقلا على عدم حقيقته اذ حقيقة الاول ان لا يوجد العمل بدون النية عملا
بكلمة انما المقتضية للحصر وحقيقة الثاني ارتفاع عين الخطأ والنسيان والعمل بلا نية
والخطأ والنسيان واقعة والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطأ
والنسيان مجازا عن حكمه باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه فكأنه عليه السلام قال حكم
الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب
في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة

وخلوص النية في الثواب وقصد ارتكاب المحظور في الاثم فان وجد وجد والا فلا
بوجود الجواز والثواب وقد يوجد الفساد والاثم فلا متوضا بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى
ومضى ذلك لم يكن يقدر المنع في الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وصدق فهاد
مثال الجواز وعدم الثواب كما لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط المعتبرة في
حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن
النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني على ان المقتضى الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة
والفساد فهو اقرب الى الغرض فيكون المعنى لا صحة الاعمال الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون
النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي لا ثواب الاعمال الا بالنية لان الثواب ثابت اتفاقا
اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فلو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك او عموم المجاز فيه نظر اما اولا فلان القول بعموم المجاز مما لم يثبت
منا ان نفي كما قال التفتازاني ولو سلم فلانا نقول هذا الحديث من قبيل المحذوف والمجاز اي
حكم الاعمال بالنيات واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالتزام اذ لا بد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح
وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع تنبيه قال في الخلاصة الرياء لا يدخل
الفرائض وقال الولوالجي الرياء لا يدخل في الصوم الفريضة وصوم التطوع وفي سائر
الطاعات يدخل لقوله عليه السلام الصوم لي وانا اجزي به فنفى شركة الغير وهذا لم يوجد في
سائر الطاعات وفي البزازية ولا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب انتهى فيستفاد انه
يدخل الفرائض في حق سقوط الثواب وحصول الاثم كذا في التعليق التحريم المضاف الى الا عيان

الخازم

محال ح والحرمة كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا
كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل والاباحة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض
وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة اعلم ان كثيرا من المحققين ومنهم المعتزلة قالوا التحريم المضاف
الى الاعيان مجاز بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبالتحريم يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره
والفعل مقدوره دون الاعيان وهو من باب ذكر المحل وارادة الحال او من حذف المضاف اي
حرم نكاح الامهات وحرم شرب الخمر واكل الميتة لدلالة العقل على الحذف والمقتضى الاظهر على تعيين المحذوف
لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقتضى الاظهر من المحرم الاكل وفي
الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن ولنا ان اضافة التحريم الى العين لاعلام انها غير قابلة للفعل
شرعا والدلالة على لزوم التحريم للعين وذلك لان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته
عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ حرمته غير ذلك
المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ثبتت لنفي ملك المالك بل لكونه مال الغير فالاكل محرم ممنوع مخرج عن
الاعتبار شرعا لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن
قابلية الفعل ومحليته ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فيكون الحرام لعينه المحل اصلا والفعل
تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن
نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك
من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها فان ذلك مما يفوت الدلالة على خروج
المحل عن صلاحيته بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او
اطلاق المحل وارادة الحال ان اذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها ومخرج
عن ان يكون محلا للفعل شرعا واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام ومخرج عن
اعتبار الشرع اما مجازا او على حذف المضاف وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا
صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى

النهاية انه سبيل المجاز وطريقه يجري هو فيه فقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها والانتفاع ومن الشاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك وينفصل بما ذكرنا من الحقيقة والمجاز حروف المعاني

وجه اتصال الابحاث ذكرها انه تنقل باره فيما وضع له فتكون حقيقة وتارة في غيره فتكون مجازا

فان الاستعارة التبعية تجري في الحروف كما تجري في المشتق فان الاستعارة تقع اولا في متعلق

معنى الحروف ثم في الحروف مثلا فيستعمل اولا التعليل للتعقيب ثم بواسطة هذه الاستعارة

يستعار اللام للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب كذا في التوضيح فقد جرت العادة بالبحث

عن معاني بعض الحروف الظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة

توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او اطلاق الحروف على مطلق

الكلمة والظاهر ان المراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الا

على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميزا لها من حروف المباني

التي بنيت الكلمة عليها وكتب منها او بناء على انها توصل معاني الافعال الى الاسماء او لولم يكن

منه واليه فولا خرجت من البصرة الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهائه وانما قدم حروف

العطف لانها اكثر وقوعا فوجب البداية فالواو لمطلق العطف اي الجمع الامرين او

تشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وبكر او في ذات نحو قام وقعد

زيد من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب اي لا يدل الواو على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان

كما نقل عن مالك وقد نسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان

كما نقل عن الشافعي وقد نسب الى ابي حنيفة ولذا جعل الشافعي الترتيب شرطا في الوضوء لان الايدي

عطفت على الوجوه بالواو وقد وضع الادباء الواو لعطف الشيء على مصاحبه نحو فانجيناه و

اصحاب السفينة وعلى سابقه مثل ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه نحو كذلك يوحي اليك

والى الذين من قبلك فعلى هذا اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان الا ان الاول اكثر

والثاني متوسط والثالث قليل فاما تجده مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة و

الاصل

الاصل في الاصل الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك

مثل تشارك زيد وبكر واختصم عمرو وخالد والمال بين زيد وعمرو والثاني انهم ذكروا ان الواو بين

الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على مقارنة

او ترتيب اجتماع فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا والثالث

النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه والرابع ان

الاصل في الاسماء والافعال والحروف ان يكون لكل لفظ موضوعا لمعنى خاص منفرد به واما الاشتراك

فانما يثبت لغفلة من المواضع او عذر دعا اليه بان يكون غرضه الابهام وهذا اذا كان الواضع من الوضع

اما ان الواضع حكيما فوجه فالاشتراك لا بتلاء كما في المجمل والمتشابه في غير الاشتراك خلاف الاصل

ثم ان العرب وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخي ومع للقران فلو كانت الواو

للترتيب او القران لتكررت الدلالة وهذا ليس بالصحيح ولكن لما كانت الواو اصلا في باب العطف كما ذكر

والدليل على انها وضعت لمطلق العطف دون التنويع لئلا يلزم التكرار فان قيل الواو للترتيب عند ابي حنيفة

والمقارنة عندهما اي وقعت واحدة في قول الرجل لغير الموطوءة فان دخلت الدار فانت طالق و

طالق وطالق عند ابي حنيفة والثلث عندهما قال المصنف في دفعه وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت

الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة والثلث

عندهما لان موجب هذا الكلام الافتراق اي الانفصال في التعليق بالشرط فيلزم التعاقب

في الوقوع يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل

الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة فلا يتغير بالواو يعني انما تطلق واحدة عند الامام

اذا وقع الشرط وثلثا عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وللترتيب عنده كما زعم بعض

المشايخ بل لان موجب هذا الكلام الافتراق عند ابي حنيفة فلا يتغير بالواو لان الاول تعلق

بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا

بالواو ولا يتعرض الواو للقران فعند وجود الشرط ينزل ما علق بالشرط كما علق وتوضيحه ان تعليق

الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة

عما عداها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق

الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون

الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز

تبين المرأة بالاولى فلا تقع الثانية والثالثة الحاق وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة في سلك

الا تنحل الا على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط وقال لغير المدخول بها ان دخلت

الدار فانت طالق فانه الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية على الشرط

وقال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث عند الشرط

اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام

ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع

وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو ولان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتعليق

انما هو في زمن التعليق لا في زمن التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم بالطلاق لا في صيرورته

هذا اللفظ تطليقا عند الشرط والترتيب في التكلم لا يدل على الترتيب في النزول كما اذا تخلل زمان

بين الكلامين ثم وجد الشرط فوقع جملة كذا هنا ولحقيقة ان العطف للناقص على التام وعلى

الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث

طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور

فيجب تقديره في كل موضع من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار

فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما

اذا ذكره بالفاء او ثم واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين اي تنكح

المرأة بواحدة لان الطلاق الاول وقع قبل التكلم بالطلاق الثاني فسقطت الولاية اي

ولاية الزوج لفوات المحل التعرف بهذه المسئلة توهم كون الواو للترتيب فازال

الوهم

الوهم

بان عدم وقوع الثاني والثالث ليس لان الواو للترتيب بل لوقوع الاول لعدم ورود هما الاهل

في المحل والعدم كون ما يدل على القران في الكلام ولعدم تغير اول الكلام بسبب اخر فلم يبق محلا للثاني

والثاني والثالث لان المرأة غير موطوءة بانت بالاول لا الى عدة فلم يبق محلا للثاني

والثالث لعدم محل الوقوع لا للفساد في التكلم واذا زوج رجل فضولي امتين من رجل

بعقد واحد او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل عن الزوج فضولي اخر

لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرها خلافا

لابي يوسف وفي الرواية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال

زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا قال ابن نجيم ان الفضولي الواحد لا يتولى

طرفي النكاح عندهما خلافا لابي يوسف سواء تكلم بكلامين او بكلام واحد وهو الحق تبعا

لما في فتح القدير خلافا لما في النهاية قيد المصنف المسئلة بكونه بغير اذن الزوج تبعا لفخر

الاسلام وهو تابع لقاضي خان في جامعه وترك التقييد في التنقيح والتحرير تبعا لشمس الائمة

وهو الحق لان الحكم المذكور لا يحتاج اليه فقال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الامة

الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان

اعتقت هذه وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لكان كانه

قال اعتقتهما وصح نكاحهما فازاله بقوله لان عتق المولى الاول بطل محلية

الوقف في حق الثانية لان صدر الكلام انما يتوقف على اخره ان كان في الاخر ما يغير اوله ولم

يوجد المغير هنا لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لا يغير نكاح فلا يتوقف الاول عليه

واذا لم يتوقف عتق الاول قبل التكلم بعتق الثانية لصدوره من الاهل في المحل وعتق

الاول يبطل محلية الوقف في حق الثانية محلا للنكاح الموقوف على الاذن لان نكاح الامة

على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا وحالا ان بطلان نكاح الثانية لفوات المحل المحلية لا لكون

الواو للترتيب وعليه ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس نكاحا حقيقة

لانه لا يثبت به الحل والابراء بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به
نكاح التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تخلص عن هذا الا بالقول بجواز
الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم موالي فلان فانه
يعم المولى والمعتق ورد بان النكاح المنفي هو النكاح الصحيح وله فردان نافذ وموقوف
والموقوف من افراد الحقيقة لا انه مجاز فلا جمع اصلا ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ المولى
النكاح فاجاز نكاح الامتين جاز لان المولى باعتاق احدهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما
بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الى
ان حقها الا بتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا
اذا كان النكاح في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم
كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجازهما
اجاز جاز لانهما حالة ان آل العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تضايق
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه السبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة
الاولى لان حالة الاجازة كحالة الاذن فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة ولو اعتقهما
المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة
والامة كذا قيل واما تقييد المصنف بالانفصال فلتكون المسئلة محل التوهم بان الواو للترتيب
وان كان الحكم مع الانفصال كذلك والطلق ليشمل ما اذا كان النكاح بعقد او بعقدين والمولى
واحد واما اذا تعدد المولى والنكاح برضا الزوج فهو خارج عن محل التوهم لان اعتاقهما
بكلامين هو الحكم لان نكاح من تاخر عتقها باطل باعتاق الاولى وان كانا بغير رضا الزوج
فالنكاحان على حالهما فان اجازهما جاز وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط كذا
في التعليق فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها اي قبل الفراغ من التكلم
باعتاق

باعتاق الثانية واذا زوج فضولي رجلا في اختين في عقد يعني قيد به لانه لو زوجهما بعقدين واحدة
بطل النكاح ولا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي بلغ الزوج خبر النكاح فقال الزوج
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح هذه وهذه للجمع بين الاختين كما لو اجازهما معا
بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت
نكاح هذه بطل النكاح الثاني لعدم المحلية ما دام من اخرها في نكاحه وصح النكاح الاول لعدم
توقف صدر الكلام على اخره وهذه ابطال توهم الواو للقران فازال هذا الوهم بقوله لان صدر
الكلام هو علة لقوله بطلا يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وهنا كذلك لان
صدر الكلام وضع لجواز النكاح واخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الاختين نكاحا كما في الشرط
والاستثناء اي صار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء واول الكلام موقوف على
اخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلانهما لهذا التعليل لا لان الواو تقتضي
المقارنة وقد يكون الواو للحال مجازا لان الحال يجامع ذا الحال لان الحال صفة في الحقيقة
فيكون الحال مجامعا لذي الحال فيناسب معنى الواو لان الواو لمطلق الجمع فاشتركا في وصف
الجمع كقوله اد الي الفا وانت حر حتى لا يعتق العبد الا بالاداء لان الواو في قوله وانت حر للحال
لانه لا حسن للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية اخبارية و
بينهما كمال الانقطاع فتقول اذا كان للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كان شرطا فتعلقت
الحرية بالاداء ولا يعتق قبل الاداء وتقول اذا كان للحال فتقيد ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون
العامل وهو اداء الالف مع هذا مع كون الحال قيدا للعامل لا بد ان يكون حصوله مضمون العامل
من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اشتغ
وانت راكب على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل
لكونها قيدا وشرطا وهو يلزم الحرية قبل الاداء فاجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد
الي الفا او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء والجملة الحالية فانه

مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف
فالحرية تتاخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة الاكما زعم البعض انه واو النظم وواو الابتداء
ولا يجب اي بالواو المشاركة في الخبر وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضا حتى قالوا
ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة
على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه قلنا انما لا تجب الزكوة عليه لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها
لا للقران في النظم كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة
في الخبر انما كانت لافتقار المعطوف اليه فاذا كانت تامة فقد انعدم دليل الشركة فلا الشركة
في الخبر فتطلق الاولى ثلثا والثانية واحدة عندنا وكذا في قوله طلقني ولك الف العطف اي الجملة عنده
حتى لا يجب شيء على المتكلم لانه جعل هذه الواو لعطف الجملة لا للحال لتعذر العطف الحقيقي
للواو لان في عطف الجملة لا يوجب الواو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه عند عدم افتقاره
الى المعطوف عليه وقالا انه اي الواو في قولها طلقني ولك الف للحال بدلالة حال المعاوضة اذ
الخلع عقد معاوضة فيعتبر وجوب الالف شرطا للطلاق وبدلا اي وعوضا عنه فيجب الالف
للزوج على المراة اذا طلقها فكانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف وقوله اد الي الفا وانت
حر قال ابو حنيفة الواو للعطف حقيقة وانما يعدل عنها الى الحال بدلالة المعاوضة ولا تصلح المعاوضة
في الطلاق دلالة على كون الواو للحال لان المعاوضة في الطلاق زائد والاصل لازم الطلاق
لانه في الغالب يكون بغير عوض ومتى دخل العوض الطلاق كان يمينا من جانب الزوج حتى لا يمكنه
الرجوع عنه قبل قبول المراة ولو كان العوض من اصل الطلاق كان يعتبر بالطلاق كما في البيع ٤
فان البائع بعد الايجاب لو رجع يصح رجوعه بخلاف رجوع الزوج بعد الايجاب في الخلع فانه
لا يصح فعلم ان المعاوضة في الطلاق غير اصلية فلا يترك الحقيقة وهو كون الواو للعطف بامر
عارض وهو كون الطلاق على مال معاوضة ما لم يدل عليه صريح والفاء موضوعة للوصل
والتعقيب يعني للترتيب بلا مهلة باجماع اهل اللغة ولهذا تستعمل في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب
الشرط

الشرط بلا فاصل فتتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف الا وان قل ذلك الزمان
بحيث لا يدرك او لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار وصل هذه الدار فانت
طالق فالشرط ان تدخل الدار الثانية بعد دخولها الدار الاولى بلا تراخ لاقتضاء الفاء
الوصل والتعقيب ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ او دخلت الثانية قبل الاولى
لا تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل مجازا لان الاحكام مترتبة على العلل فصح الاستعارة
لوجود الترتيب فيهما فان العلة مقارنة للمعلول على الصحيح قال صاحب التنقيح وقد تدخل الفاء
في المعلول هو الحقيقة جواب شرط محذوف كما يقال جاء الشتاء فتاهب اي اذا جاء الشتاء
فاستعد فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر يكون قبولا للاخذ لكسب قبول البيع
فيعتق اي يجعل كانه قال قبلته فهو حر لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا ترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول بطريق الاقتضاء
فكانه قال قبلت ثم قال فهو حر ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله هو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان كان
يكون اثبات الحرية بطل القبول فلا يثبت القبول بالشك فلا يعتق ويدخل اي الفاء على العلل
اذا كانت مما تدوم فباعتبار دوامها تتراخى عن ابتداء الحكم وكان ينبغي ان لا يجوز دخول
الفاء على العلة لان الفاء للتعقيب فيقتضي تعقب ما دخل عليه الفاء وتعقب العلة عن الحكم محال
لان العلة مؤثرة والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علته او كيف يتاخر المؤثر عن اثره ولكن الا
ان شرط ان يكون العلة مما تدوم حتى يكون موجودا بعد الحكم فلا يمتنع دخول حرف الفاء لانها لو كانت
دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فقد
يجوز والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعد الحكم ايضا فقوله اد الي الفا فانت حر
اي لانك قد صرت حرا فيعتق للحال وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه المترتب على الحكم
فلهذا صح دخول الفاء على العلة ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جوابه لا يكون

وان دخول الفاء على العلة صح

لان الاصل ... والعدم عارض

الا فعل المضارع لان الامر انما يتحقق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة واما
اذا كانت مقدرة فلا وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله علي درهم فدرهم حتى لزم درهمان
لانه لما تعذر اعتبار حقيقة الفاء وهو الترتيب في لا ترتيب في الواجب في الذمة لانه في حكم العين
ولا ترتيب في العين بل في الفعل فيصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب فلا يقال هذا
الدرهم اول وهذا اخر كما في القوم المجتمعين في موضع لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال
هذا واجب اولا وهذا اخرا كما يقال هذا دخل اولا وهذا اخرا فيجعل مجازا عن الواو لشركتهما
في نفس العطف فكانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب
لغو فتعذر موجبه ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول
متصلا به لا يتصور اذ مباشرة السبب اعتبارا اخر بعد وجوب الاول فينفصل فحمل على جملة مبتدأة
لتحقيق الاول وتاكيده ويضمر المبتدأ اي فهو درهم قلنا هذا القول ابعد لان الفاء للعطف
فلا بد من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد ان يكون الدرهم الثاني
غير الاول فيلزمه درهمان ضرورة العطف ففيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه و
فيما قلنا وان بطل معنى التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه
وهو اولى من الاهدار بالكلية وثم موضوعة للتراخي اي للعطف على سبيل التراخي بتحقق
ثم بمعنى هو موضوع له حقيقة والتراخي انما يكون بين المعطوف والمعطوف عليه لا في
الفعل المتعلق بهما كما في التعقيب والتراخي في التكلم عند ابي حنيفة بمنزلة ما لو سكت ثم
استانف اي بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة
ليحصل كمال التراخي لانه يعتبر التراخي في التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي
في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الحكم لا يتراخى عن التكلم فيهما فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف ثم لان
في الكلام

هذا جواب عما يقال ...

الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله في التكلم مع انه لا صحة للعطف مع الانفصال حتى اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده اي عند ابي حنيفة يقع الطلاق الاول
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم
ولو سكت حقيقة على الاول لغا ما بعده فكذا هنا ويلغو ما بعده اي ما بعد الاول وهو
الثاني والثالث لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها ولا يتوقف صدر الكلام على اخره
بوجود المغير لان شرط التوقف اتصال اول الكلام باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط
فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الطلاق الاول بدخول الدار
ووقع الطلاق الثاني ولغا الطلاق الثالث عنده لان في اصل ابي حنيفة كانه قال ان دخلت الدار
فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولو سكت على الاول حقيقة تعلق الاول بدخول
الدار كذا هذا ووقع الثاني لانه كلام مبتدا غير متصل بالاول فيقع الطلاق منجزا ويلغو
الثالث لان المراة خرجت من ان تكون محلا للطلاق لوقوع الطلاق الثاني لعدم وجوب
العدة عليها وفائدة تعلق الاول انه لو تزوجها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان
قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه
لاثبات الشركة فيما ثم بالاول لاعن المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا في
لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع و
هو معنى الواو ثم الانفصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف
التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق لا يتعلق الثاني والثالث وقالا يتعلق اي الطلقات الثلث جميعا
بدخول الدار في صورة تاخير الشرط وتقديمه في المدخول بها وغيرها وينزلن على الترتيب
عند وجود الشرط لان ثم للعطف على سبيل التراخي فلاعتبار معنى العطف يتعلق الكل
بالشرط ولاعتبار التراخي يقعن مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولا بها عند وجود

الشرط يقع واحدة في الفصلين فاذا كانت مدخولا بها يقعن فيهما والجواب بلا ... ما
مر من ولهذا قيد المص بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع
الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه و
وقع الثاني والثالث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم لياتي بالذي هو خير التشبيه ثم بمعنى الواو مجازا فيفيد الجمع بين الحنث والتكفير
عملا بالرواية الاخرى في هذا الحديث وهي قوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا
منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فثم هنا محمول على حقيقته لوجوب التكفير بعد الحنث
فكان العمل بحقيقته ثم واجرا الامر اي الامر بالتكفير على حقيقته يعني وليكون عملا بحقيقته
بحقيقة الامر وهو الوجوب لان ثم لو لم تكن مستعارة لمعنى الواو لما وجب التكفير هنا و
فانه موجب الامر لانه قبل الحنث بالاجماع اما عندنا فلان التكفير غير جائز قبله فلا يكون
واجبا وعند الشافعي يجوز قبل الحنث ولا يكون لكن لا يجب فيه في العمل على حقيقته ثم ترك
موجب الامر وهو الوجوب فجعلنا ثم هنا بمعنى الواو ليكون عملا على موجب الامر ويكون توفيقا
بين الحديثين فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك لحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة
ثم وترك لحقيقة الامر فلم رجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور
كذا في جامع الاسرار وفيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما
ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين والثاني وجوبه وهو حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان
التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لما صارت ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز
كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى على حقيقته فقلنا
المقصود بل موضوعة لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك جعل ما قبله في حكم
المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليها صار نفيا في الاول نحو جاءني

زيد

زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل و
غلط بل ان الاخبار به مما كان ينبغي ان لا يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن
الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله
ما يكون للاخبار في كلام اخر من غير رجوع وابطال ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر
الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لان التدارك للكذب والكذب في الانشاء
فتطلق المراة ثلثا اذا قال الزوج لامراته الموطوءة انت طالق واحدة لا بل ثنتين لانه
اي الزوج لم يملك ابطال التطليق الاول فيقع الاول فتقع ثنتان اي الثنتان ايضا فتطلق
ثلثا قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق بل ثنتين يقع واحدة
بالاول لانه لا يملك ابطاله ويلغو الثاني لعدم المحل بخلاف قوله اي قول المقر علي الف درهم
بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا وقال زفر يلزمه ثلثة الاف درهم قياسا على
الطلاق لانه اقر بالالفين ورجع عن الالف لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق
حق المقر له بالالف فيلزم الاقرار كما في الطلاق قلنا ان الاقرار فيحتمل تدارك
الغلط لان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفيه اصلا فكانه قال
اولا علي الف درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل معه الف
الالف الف اخرى وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة
على الستين بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف درهم بل الف ثوب حيث
يلزمه الجميع واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط والكذب لان الانشاء اخراج
عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه تدارك الغلط لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه واما
الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفيه فلهذا جعلنا الزوج
موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلثا حتى لو قال كنت طلقت
امس واحدة بل ثنتين او قال لا بل ثنتين يقع ثنتان لان تدارك الغلط ممكن في الاخبار

ولكن موضوعة للاستدراك اى التدارك بعد النفى خاصة اذا دخل فى المفرد نقول
ما رأيت زيدا لكن عمروا فصار الثابت به اثبات ما بعده واما نفى ما قبله فثابت بدليله
وهو حرف النفى وان دخل لكن فى الجملة لا يجب ان يكون بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين فى
النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التى بعدها منفية
وان كانت التى قبلها منفية وجب ان يكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل فان بل للاعراض
عن الاول كانه ليس مذكورا والحكم هو الثانى فقط حتى لا يكون فى العطف ببل الا اخبار
واحد وليس فى لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما فى
النفى والاخر اثبات ذكر النحاة ان لكن فى عطف الجملة نظيرة بل فى الوقوع بعد النفى والايجاب
كما انها فى عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى و
بالجملة ان وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها المفرد فهو
لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها الجملة
فهى تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها اثباتا منفيا ويحتمل النفى فيكون ما قبلها مثبتا
فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول او الثانى ولا يخفى ان المراد
اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين فى اللفظ نحو
جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر فقيل المحقق ان الاستدراك
برفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو واذا توهم
المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه
يقال لمن توهم ان زيدا توهم جاءك دون عمرو غيران عطف بلكن انما يصح عند اتساق
الكلام الا تسافى الانتظام والارتباط والمراد به ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا
لما قبلها مثل جاءنى زيد لكن عمرو فاعمرو وما اكرمت زيدا الا اهنته بخلاف جاءنى زيد لكن
ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما لا يكون الكلام

السابق

السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام
السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن والا اى وان لم يتسق الكلام
بان يكون فيه تناقض الا اثبات ما نفاه باول كلامه كذا فى المنور فهو اى كلام لكن مذكور
مستانف للاستيناف لا يصح العطف ويكون لكن للاستيناف لا تعلق له بالاول اعلم ان
الاتساق يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما ولا
يناقض اخر الكلام اوله ومثال فوات الاول رجل قال هذا العبد الذى فى يدى لزيد
فقال زيد ما كان لى قط ولكنه لعمرو فان وصل فهو لعمرو وان فصل بقوله ما كان لى قط يكون
الكلام متسقا فيجعل النفى متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول
الى المقر له الثانى ويكون العبد للمقر له الثانى ويكون قوله لكن بيانا بانه نفى للعبد من نفسه
الى الثانى لا انه نفى نفيا مطلقا وان فصل كان ذلك ردا للاقرار ونفيا الملك عن نفسه
مطلقا من غير تحويل الى الثانى ولا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد
ذلك ولكن لعمرو لانه يكون شهادة فردوا شهادته لا يثبت الملك فان قلت متى
نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لعمرو اقرار بملك الغير للاخر فلو قبل ان يكون
مردودا وان اتصل قلت لكنه لعمرو بيان لذلك النفى لان ظاهر كلامه ان النفى تكذيب
للاقرار ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا الملك عن نفسه الى عمرو اذ
يجوز ان يكون معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد وان كان
العبد معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لعمرو بيان تغيير وقد مر ان فى
بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فثبت حكمهما لانه يثبت الحكم فى الصدر
ثم حكم الاخر واعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا في بحثنا في لكن المخففة والمذكور
فى هذه المسئلة لكن المشددة التى هى من الحروف المشبهة بالفعل الا انهما لما تشاركا

فى الاستدراك وشاع فى الكلم اوردوها فى هذا البحث ومثال فوات الثانى فيما
ذكره المحمد فى المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين اذ هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ اى جعل لكن
لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفى فعل اى نفى اجازة النكاح على اصله بقوله
لا اجيزه واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا لان نفى الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه
ما مر من العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله اجيزه ابتداء بعد الانفساخ فى
لا يجوز الاجازة لانها حصلت بعد الفسخ فان قيل لانم انه نفى فعل واثباته لان النكاح
بمائة لا غير النكاح بمائة وخمسين قلت لانم المغايرة لان الثابت فى النكاح واما
يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر
لا فى اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان
النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل
ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة
فاذا ابطل لم يبق حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل
واو للاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع فان كان المذكوران مفردين فهو يفيد ثبوت الحكم
لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو و
الاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم لا يعلم احد الشيئين على التعيين وفى غير الخبر
موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم وذلك انما يكون فى
الاخبار دون الانشاء الا انه لاثبات الحكم ابتداء فرد ذلك بان الشك ليس معنى مقصودا
فى المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب الشك اذ وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل
الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشخصين فقد يكون الشك للمتكلم
فيه بان يعلم المجئ لاحدهما ولا يعلمه وقد يكون الشك للسامع لو قيل فلان وقد يكون لمجرد

ابهام

ابهام واظهار نصفة مثلا انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو
عن غرض الا ان المتبادر منها الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى انها للشك
والتحقيق انه لا نزاع لانهم يريدوا الا ان تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من
انه وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه لا يدل على انها لم يوضع للشك فى الافادة للشك
ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين وقوله
هذا حر او هذا لقوله هذا حر او هذا الكلام انشاء شرعا اى انشاء للحرية يحتمل الخبر باصل
وضعه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولهذا لو جمع حر وعبد فقال احدكما حر لا يعتق
العبد لانه امكن حمل هذا الكلام على الاخبار ولكنه فى الشرع جعل انشاء لانه لم يتحقق
اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا بطريق
الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وهو فى الاخبار حقيقة ولغة
واذا كان هذا الكلام انشاء شرعا اوجب التخيير اى ان يكون للمولى ولاية ايقاع العتق
فى ايهما شاء على احتمال انه اى احتمال لو لا ايقاع العتق فى ايهما شاء بيانا اى انشاء لما
فى الواقع بمعنى لا يكون له ان يعين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه بل وجب عليه ان يبين
العتق فى الذى اوقعه اذا تذكره وجعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه اى اوجب
هذا الكلام التخيير باعتبار الانشاء او وجب البيان باعتبار الخبر اى اوجب الشك باعتبار كونه
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يبين ما فى الواقع وجعل البيان اى التعيين فى احدهما ان
شاء من وجه حتى شرط صلاحية المحل حالة البيان فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت
للعتق ولو انه قبلهم المحل شرط لانشاء العتق ولو كان اخبارا من كل وجه لما شرط قيام المحل
واظهارا من وجه بيانا فيجبر على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لو كان انشاء مطلقا لكان مجبورا لانه
اى لان الانشاء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما فى الاحكام فاعتبر جهة
فى موضع التهمة فلم يسمع بيانه فى الميت وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة فاجبر عليه واذا دخلت كلمة

او للموكل له باْن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد يجب التوكيل استحسانا او قال
وكلت احدهما او ايهما باع صح ويكفي للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل
ولا يشترط اجتماعهما على البيع وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا العبد صح وان
بيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما الان او في موضع الانشاء التخيير والتوكيلات و التخيير
لا يمنع الامتثال لان الوكيل بايهما اتى يكون ممتثلا بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخلت
او في المبيع او الثمن بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد البيع
للجهالة لان او للتخيير وكذا لو قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم
او بدرهمين تفسد الاجارة لان او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او
المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار اي خيار التعيين معلوما بان قال البايع
للمشتري بعت منك احد العبيد الاثنين او واحدا من هذه الثلثة على انك بالخيار في تعيين احدهما في الا
الاثنين او الثلثة اي في صورة يكون عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة
فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد بجهالة المبيع وهو القياس وجه الاستحسان
ان من له الخيار اذا لم يكن معلوما اوجب جهالته منازعة وشرع المنازعات فيه افضت
الا المنازعة يعود على موضوعها بالنقض واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب المنازعة فلا منازعة
فيجوز والاجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في هذه الاحكام ولما كان شرط الخيار
جائزا في ثلثة ايام فقط الحق بحل الخيار بعدم الخبر اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا
للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه خيار الشرط هو الحكم دون العقد وهنا المعلق
هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود هو
الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار
في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول
المعنى فلا يجوز الالحاق به في المحل كذلك عندهما اي اذا دخلت او في المهر اوجب التخيير عندهما بان

يقول

يقول للامراة تزوجتك على الف حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم او
مائة دينار حتى كان للزوج ان يعطي المهر اي المهرين شاء ان صح التخيير ان كان له فائدة كما في
في الصورتين فوق النقدين يجب الاقل اي الالف واما لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا انه
يعطي الزوج زيادة كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لانه لا فائدة في
التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل المتيقن ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب
نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل
اتفاقا قيل ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك كما اذا تزوج على هذا
العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل وعنده
يجب مهر المثل الى ان يصار عنده الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل والعدول
عنه الى المسمى انما كان معلوما قطعا وقد تعين دخول او يمنع كون المسمى معلوما قطعا فوجب
المصير الى الموجب الاصلي ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل
الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء والله اعلم انما الامام
انما يقول بتحكيم مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان مهر مثلها مثل احدهما او اقل فلها
الاخس وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الاعلى وان كان بينهما فلها مهر المثل فوجوبه
انما هو اذا كان بينهما في الطلاق فيما سوى الكفارات ككفارة اليمين وكفارة الحلق وكفارة
جزاء الصيد يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا بين واحد من هذه الاشياء على
احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة و
لو ترك الكل يعاقب على ترك واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى
قال عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الواجب غير معين لله والمامور مخير في تعيين واحد
منها وتعيين ذلك باختياره فعلا اتفاقا لا خلاف للبعض اختلفوا في كيفيته فقال البعض انه
واجب عند الله تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد لان الله تعالى عالم بان من عليه الكفارة

يختار ما هو الواجب عنده وقال البعض انه غير واجب في الحال عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند
اختيار العبد فعلا فكان الوجوب على العبد معلق بشرط الاختيار وهو المختار عندنا
وقالت المعتزلة والعراقيون واجب على طريق البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب
باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف
بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا انه تكليف بما في الوسع لانه باختيار المكلف
وشرعه يصير معلوما ودليلنا ظاهر الاية فان او لاحد الشيئين او الاشياء والقول بوجوب الكل
او بوجوب المعين خلاف مقتضى النص فتعين ما قلنا وهو وجوب احد الاشياء الثلثة
والفرق بين الاباحة والتخيير انما يتحقق من التخيير يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف الاباحة
فان ثمة لا يجوز الجمع بينهما او في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية او لبيانه
مثال المؤمنين ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك والحسن البصري وابراهيم النخعي لان او للتخيير
في اصل الوضع فيخير الامام بين نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا او بمعنى بل اي يقتلوا
اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط اي ولم
يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخوفوا الطريق هذا تقرير شمس الائمة
السرخسي واما تقرير فخر الاسلام البزدوي فهو ان المحاربة معلومة بانواعها عادة تخويف
او اخذ مال او قتل او اخذ مال وهذه الانواع من الجناية متفاوتة في صفة الجناية والمذكور
في الاية اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بهذه المقدمة
عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرف ان الجملة اذا قوبلت بجملة تنقسم
البعض على البعض فلهذا وزعنا الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة
المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة اذ يستحيل ان يعاقب بخفيف الانواع عند
غلظ الجناية وباغلظها عند خفة الجناية اذ الجزاء مما يزداد بزيادة الجناية وينتقص

بنقصها

والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة
انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة
لكن الفرق هنا هو انه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد و في التخيير يجب وح ان كان
الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك
يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد
لانه المامور وان كان الاصل فيه
الاباحة ووجب بالامر واحد كما في
خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة
الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة
صح

بنقصها او جزاء السيئة سيئة مثلها والاحوال الاربعة والاجزية كذلك فيكون او للتقسيم فلا
يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية كذا في المنتور روي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا
برزة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزل جبرائيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي
رواية عطية عن ابن عباس من اخاف الطريق ولم ياخذ مالا ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة
قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع الاربعة على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى
ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما وقع الا ان قال ابو يوسف ومحمد اذا قال المولى لعبده ودابته
هذا حر او هذا انه لا اي هذا القول باطل اي لغو لا يثبت به شيء لانه اي قوله هذا حر او هذا اسم لاحدهما
اي لاحد العبد والدابة غير عين اي غير معين وذلك كما ذكر لان الاحد اعم غير معين بحل العتق يعني
انه وضع لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد
الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو
العبد وفيه ان لانا ايجاب العتق انما يصدق عليه احد الشيئين لا على المفهوم العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق
عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية كذا في التلويح وعنده اي عند ابي حنيفة هو كذلك اي اسم لاحدهما
الكلام الايجاب يتناول احدهما غير عين وهو ليس بمحل لكنه على احتمال التعيين يعني ان
المعين من محتملات الكلام حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين اذا قال لعبديه هذا
حر او هذا اجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد
الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك والعمل بالمحتمل الذي هو المجاز اولى
منه الاهدار اي الالغاء الكلام وابطاله عند تعذر العمل بالحقيقة فجعل ما ذكرنا او وضع اي او حقيقة
وهنا الاحد الغير المعين مجازا عما يحتمله وهو الاحد وان استحالت حقيقته وبها اي ابو يوسف

بيان له ... يريدون بسلم ... الاسلام ... عليهم
والوسلم فيهن ... الاسلام ... فيعودون الذي
ويجد قاطع الطريق ... عليه فلا يرد ... قطع الطريق
على المستامن لا يوجب الحد

ويمكن ان يقال ان الاستعارة الى المجاز عند استحالة الحكم يعني ان المجاز خلف عن الحقيقة
في التكلم عنده وان استحال حقيقة في التكلام وفقه صحيح فيه بمجاز بذكر الكل وارادة البعض
فيتعين كما في قوله لاكبر سنا منه وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم في هذه المسئلة لمحله الاجماع وهو عتق احدهما لاعلى التعيين فبطل كما في الاكبر سنا منه
ويستعار للعموم لمناسبة بينهما بين شهوره بين الاعلام في عدم التخصيص بواحد
معين بدلالة قرينة تقترن باو هي اما النفي او الاباحة فيعم معنى واو العطف لا عينه اي
يعين شبيهها بواو العطف من حيث ان ما قبل او وما بعدها منفيان او مثبتان كما في واو
العطف وليس بعين الواو من حيث ان كل واحد منفي ولو كان عينه لم يكن كل منهما منفيا على
الانفراد بل على الاجتماع كالواو وذلك كونه مستعار المعنى الواو اذا كانت كلمة او في موضع
النفي او الاباحة كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة
في سياق النفي فيعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو فانهما اطاعهما يكون
مرتكبا للنهي ولو قال ولا كفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما ما لم يطعهما لان الواو يوجب
الاجتماع فاذا اطاع احدهما لا يكون مطيعا لهما قبل الاثم عقيبه لانه كان ركنا بالاثم و
الكفور الوليد وهو كان غاليا في الكفر كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث
لان او للعموم الانفراد في يكون كل واحد منهما محلوفا عليه مستقلا فيحنث بكلام احدهما بخلاف
ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع ولو كلمهما
لم يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه منفيا عن الكلام لكل واحد منهما لا يوجب كونه
يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد ههنا الا هتك واحد ولا خيار للحالف
في تعيين احد المحلوف عليهما لان الكل صار منفيا لانه يكون احدهما منفيا ولو بقي او على
حقيقته لوجب التخيير فيكون له الولاية تعيين احدهما او انما كان النفي دليلا على العموم لان او اذا
استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فصار كالنكرة في موضع النفي والنكرة في تعم فيفيد شمول

متعاطيا الانواع الفسق

العدم

العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انها لا بقاء احد النوعين النفيين
في يفيد عدم الشمول اعلم ان الواو اذا استعمل في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع
يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان بدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن
كل واحد كما اذا احلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم واذا قرن بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما
ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو
لعدم الشمول او بالعكس وفي مثال الاباحة انه لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما
من غير حنث مستعير كالواو لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما
لان الاباحة اطلاق ورفع القيد وعند ارتفاع القيد ثبت الاباحة بطريق العموم والدليل عليه
ان المولى اذن لعبده في نوع تعين ما اذن في الانواع لان الاذن رفع القيد وفرق بين الاباحة
والتخيير في التوضيح بان التخيير يمنع منع الجمع والاباحة منع الخلو بدلالة الحال وفي التلويح
ان التحقيق كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب الكلام ودلالة القرائن وانما
ثبت ان الاباحة من دلائل العموم فاد كلمة او عموم الاجتماع ويستعار او بمعنى حتى او بمعنى
الا ان يكسر الهمزة الاول او في الثانية اذا فسد العطف لاختلاف الكلام متعلق بفسد بان يكون
احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام عطف على فسد حرف
الغاية بان وقع بعد او مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون
كالعام ويكون زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كلا لا وقف الاخر
حتى تعطيني فصار او مستعار الحتى والمناسبة انها لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار
الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ولهذا ذهب النحاة الى ان
او هذه بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب

ملك

على او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا
على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو
ليس بحسن فلما سقط حقيقته استعير للغاية للمناسبة المذكورة ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية
فالمعنى ليس لك يا محمد من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم الا ان يتوب عليهم حتى يقع توبتهم
او تعذيبهم والا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم ونفي الامر ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام استاذن
ان يدعو عليهم فنهى عنه وذلك روي كان عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سال الصحابة ان يدعو
عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني الداعي اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فنزلت الآية ونهى عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية والقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند
تعذر الحمل عليها وليس بمتعذر لانه ذهب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وهو يكبتهم وليس لك
من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم
انتهى وحتى موضوعة للغاية كالى اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه
كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وتستعمل حتى للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فان
المعطوف يعقب المعطوف عليه والغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية في العاطفة بمعنى
قد تكون حتى عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة
فعلية او اسمية مذكور خبرها كقوله ضربت القوم حتى زيد غضبان او محذوف بقرينة الكلام السابق
كقوله اكلت السمكة حتى راسها ماكول او ما كول غيرها كما ان واو العطف تستعمل لعطف الجملة
وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او
ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى
المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف

اي عند عدم انقطاع القرينة

الاطلاق فافهم

بق

اولا

اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء والاربعين
العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل في حتى الجارة ان العامل
لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه هذا الحكم يتعقب
حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في
جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش في تفسير قوله حتى عند الايمان
مجرورة يجب ان يكون اخر جزء من المغيا او ما يلاقي اخر جزء منه كقولك اكلت السمكة حتى راسها
ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها لانه غير اخر ولا تقول حتى نصفها
او ثلثها لان هذا الشيء ليس في مجرور الكاف في قوله تعالى وايديكم الى المرافق لان المرافق ليست
باخر جزء من الايدي ولا ملاقية للجزء الاخر وان تدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس قد اكل وايام
الصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا يشترط فيه مجرورها ذلك فيجوز ان يقال اكلت السمكة الى الا راسها
ويكون الراس غير ماكول وفي معنى الغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه شيء فيقتصر عليه كقولهم
استنت الفصال حتى القرعى جمع فصيل اي عدت من المرح الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا
في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودوائه
الملح فانها معطوف لرذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا القول مثل يضرب
لمن يتكلم من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شانه ومواضعها في الافعال
الى استعمالها حتى الداخلة فيها ان تجعل الى حتى غاية بمعنى الى مثل سرت حتى ادخلها او تجعل
غاية بمعنى الغاية جملة مبتدأة اي لا تكون حتى معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى
خرجت هند وليس لها محل من الاعراب فتكون حتى حرف ابتداء اي حرفا يبتدا به الجمل اي
تستانف سواء كان الفعل ماضيا او مضارعا وعلامة الغاية ان يحتمل ويصلح الصدر
اي ما قبل حتى الامتداد وان يصلح الاخر اي ما بعد حتى دلالة اي دالا على الانتهاء الصدر
فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة فتفيد السببية والمجازاة

طفه

لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا بمعنى لام كي اذا صلح
الصدر سببا لما بعدها وصلح الاخر جزاء للصدر ولم يصلح غاية نحو اسلمت حتى ادخل الجنة و
كقوله عز وجل حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل ان يكون بمعنى الغاية اي حركوا
بانواع البلايا والشدائد الى ان يقول الرسول اي الى الغاية التي هي قول الرسول والذين
امنوا معه متى نصر الله اي بلغ بهم العجز ولم يبق لهم صبر حتى قالوا فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل
سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته عليها هو موضوع الغاية وهي الاعلام
انتهاء المغيا من غير ان يكون اثر المغيا اذ الغاية حد ينتهي اليه المحدود والمغيا والانتفاء
اليه وجودا او وجوبا ويحتمل ان يكون بمعنى كي اي زلزلوا كي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم
سببا لمقالة الرسول ويصلح جزاء الفعل وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول فان تعذر
هذا اي جعل حتى بمعنى كي جعل حتى مستعارا للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة وبطل
معنى الغاية والحاصل ان معنى حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون للسببية و
المجازاة وقد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل
فيحمل عليه ما امكن وليس استعارة حتى للعطف المحض ذكر في كتاب الله تعالى ولا نظير في كلام العرب حتى
صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن اخترعها الفقهاء على قياس استعارات العرب للمناسبة
بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع بل يكفي المناسبة و
قد وجدت بعد ان الامام محمد ممن يؤخذ عنه اللغة فيكفي بقوله سماعا او حجة وعلى هذا اي على ما ذكر
من المعاني الثلثة لحتى مسائل كتاب الزيادات للامام محمد رح كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر
فحتى للغاية لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والامتناع او صياح وصياح
المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى
الغاية المذكورة ولو قال ان لم اتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان اخر الكلام
اعني التغدية لا يصلح للانتهاء اي انتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فلا يمكن الحمل على
حقيقة

حقيقة الغاية والمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل منقطعا عنده مع قطع النظر عن جعله غاية
يصلح الانتهاء القصد اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه
احسان بعينه يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية سبب صالح للمجازات من الاحسان
فيكون المعنى لكي تغديني فصار شرط البر الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد
وجد فلم يحنث ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه في صيغة النفي كما في قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فانه جعل غاية لعدم
الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل بكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في المتن
فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القراين ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك
فعبدي حر فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية و
المجازات فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازات هي المكافات ولا معنى لمكافاة نفسه
فحمل على العطف ليصح الكلام وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى
كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير مجازات ومكافات بين شخص واخر مثل اسلمت كي ادخل
الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان لجواز التغدي واذا كان حتى للعطف
المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام انه بمعنى الفاء
للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتاه وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل
البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث قيل في قولهم حتى
اتغدى لا بد من حذف الالف لانه لما استعير للعطف وما قبلها مجزوم بلم فعطف عليه حتى ينسحب
حكم النفي على الفعلين جميعا اعني مجموع الفعل وحرف النفي حتى يدخل في حيز النفي لفظا
المعنى وبطلان الحكم وقيل قرأ بالالف لان ما مر من وجه الاستعارة تصوير المعنى لا تقدير
الاعراب فلا حاجة للجزم والاول اصح ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق

وحذف الالف [illegible] علامة للجزم

بدلالة استقراء العرب ولا يكون للباء معنى يخصه ويكون حقيقة فيه والالصاق هو
تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذ الصقت مروري بمكان يلاصق زيد وقال
صاحب التنقيح للالصاق والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت و
قيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقيل الالصاق معنى لا ينفك عنه رفعها
الباء فلهذا اقتصر سيبويه عليه ولذلك تركها المص وتحقيق ان تدخل الباء في الاثمان اي الوسائل
لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به وهو ما دخل عليه الباء تبع بمنزلة الالة
فتدخل الباء على الاثمان لانها تكون بمنزلة الالات حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد
بكر حنطة جيدة فعبدي حر يكون بيعا ويكون اي الكر ثمنا يثبت في الذمة حالا فيصح
الاستبدال به اي بالكر شيئا اخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض
عينا كان او دينا بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت كر حنطة جيدة
بهذا العبد فانه يكون سلما ويجب العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل
وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض وذلك لان الباء
للالصاق فاذا قرن بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو الاصل في البيع اذ المبيع اصل
في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع والثمن تبع في البيع حتى لا يشترط وجوده
لصحة البيع والاتباع تكون ملصقة بالاصول بخلاف ما اذا لم يقرن الباء بالكر فان
الكر يكون هو الاصل لانه اضاف البيع الى الكر فيكون مبيعا والمبيع الدين لا يكون
الا سلما وانما قال جيدة لان المكيل والموزون انما يصيران ثمنا باوصافهما ولو قال ان
اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع اي هذا الخبر على الحق اي الخبر الصدق لان الشرط
اخبار ملصق بالقدوم حتى لو اخبره بالقدوم ولم يقدم بعد لم يعتق العبد لانه لم يوجد
الشرط بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فعبدي حر فانه لو اخبره بالقدوم
ولم يقدم عتق العبد والفرق بينهما ان الاخبار في الحقيقة عبارة عن الاعلام
وفي

وفي العرف صار علما هذا القول عبارة عن كلام يصلح للاعلام ودليلا على المعرفة فصار متناولا
للصدق والكذب فلو اخبر قال ان اخبرتني ان فلانا قدم يقع على مطلق الخبر صدقا كان
او كذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار الخبر بالقدوم وهو المفعول الثاني والقدوم لا يصلح
مفعول الخبر لانه مفعول كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه فوكله الدليل على القدوم
لا موجب له فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد واما اذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان
فالقدوم لا يصلح مفعول الخبر ايضا لكن يجعل بدلالة حرف الالصاق فكانه قال ان اخبرتني
خبرا ملصقا بقدوم فلان فيقتضي القدوم ههنا واقعا على حقيقته وهو الفعل فما لم يوجد حقيقة
لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقته فلا يحنث بالتكلم به ولو قال لامرأته ان خرجت من الدار
الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا
وملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة
وهو الخروج وتلك النكرة في موضع النفي لان الشرط في موضع النفي تقديره لا تخرجي
خروجا الا خروجا ملصقا باذني فصار عاما فكل خروج بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع
الخروج داخلا في الحظر العام فاذا خرجت بغير اذنه حنث ويكون هذا من قبيل الا اكل الطعام
لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجيء ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وكذا
لا يجوز نية تخصيصه بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه يقع على
الاذن مرة واحدة فاذا اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة بلا اذنه لم يحنث لانه تعذر الحمل ههنا
على الاستثناء لعدم المناسبة بين المستثنى والمستثنى منه لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل
مجازا عن الغاية لما بين الاستثناء والغاية من المناسبة وهي ان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء
يخالف ما قبلها والغاية ينتهي ما قبلها بما بعدها فيكون المعنى الى ان اذن لك فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فان قلت حذف حرف الجر مع ان
شايع فيجوز ان يكون الباء محذوفا ههنا فيصير بمنزلة الا باذني قلت قوله الا خروجا باذني

[illegible]

سلام مستقيم بخلاف قوله ان اخرجت الا ان اذن لك فانه محتمل لا يوفي لمستثني واما وجوب الاذن
لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية و
اللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر و
المصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير الا خروج وقت الا
وقت اذني فيعم فيحتاج في كل خروج اذن قلت لا نم قوله الا وقت اذني عام يتناول الجميع بخلاف
قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة وفي قوله قول الزوج انت طالق بمشية الله تعالى
بمعنى الشرط لم تطلق المرأة اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله تعالى وذلك لان
الباء للالصاق الصاق الجزاء بوجود الشرط والتقدير انت طالق طلاقا ملصقا
بالمشية فلا يقع بها والطلاق الملصق بما لا يطلع عليه فكان تعليقا بما لا يوقف عليه ولو
قال انت طالق بارادته او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط
في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل الشرط وههنا كلمة
وهي قوله انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب
وقوعه مرادا وسعت واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم هذه الكلمة
للتعليق والابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم ان لو كان
ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق
لغو وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض قال في المحصول الباء اذا دخل
على فعل متعد بنفسه مثل وامسحوا برؤسكم يكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة
الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض
فيلزمه مسح بعض الرأس وذلك البعض ادنى ما يتناوله اسم الرأس وقال مالك رح الباء في
قوله تعالى صلة اي زائدة لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره
وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الرأس وقلنا ليس هذا الكلام كذلك لانه للالصاق واما التبعيض

فلا

فلا يعرفه اهل اللغة بل يورده الفقهاء كذا قال ابن الجني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان
الباء للتبعيض لتكرر الدلالة على التبعيض والتكرار ليس باصل في الكلام ولانه لو كان الباء
للتبعيض مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك واما العلة فلان فيه الغاء
الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة بل يحمل الباء في قوله
للالصاق كما في قولك كتبت بالقلم فيحمل على حقيقة اي الباء اذا دخلت في آلة المسح كما في الآية
المسح هو الملاقاة بباطن الكف كان الفعل متعديا الى تمام الآلة الى المحل وهو الممسوح
فيكون المحل مفعولا به قياسا والفعل كانه الى جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لان الفعل اضيف
الى جملة المحل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت
الباء في محل المسح يتعدى الفعل متعديا الى تمام الآلة دون المحل لدخول المسح في الآلة فصار المحل شبيها
بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل او الآلة وصفا للالصاق
في الفعل فيجيء الفعل مقصودا والآلة صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما
يحصل به المقصود الا على الصاق الفعل او باليد بالرأس في تقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم كما في قوله
ايديكم برؤسكم فلا يقتضي الالصاق استيعاب الرأس بالمسح لان الالصاق غير مضاف الى
المحل والاستيعاب ضرورة الاضافة الى المحل وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب
الكل عادة لان داخل الاصابع لا يلتصق بالرأس فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع الثلاث لان الاصل
في اليد الاصابع فان الغرض في البطش يحصل بالاصابع والثلاث اكثر الاصابع فصار التبعيض مرادا
الا مسح بعض الرأس مرادا بهذا الطريق الذي قلناه وهو كون التبعيض لازما عقلا لا بدلالة
الباء كما قال الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر الشافعي ادنى ما يطلق عليه اسم المسح
اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رح ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى البيان
وقد بينه النبي عليه السلام في حديث المغيرة قيل اعتبار اليد في قدر المفروض ضعيف رواية
ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار ان الفعل تعدى الى الآلة العادية اي اليد فالمأمور

استيعابها ولا تستوفي غالبا سوى ربعه فتعين في ظاهر المذهب كما بينه ابن همام في التحرير
وفتح القدير وعلى للالزام والوجوب لان حقيقته من علو الشيء على الشيء تقول زيد على
السطح ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضية علو الشيء لان ما
يعلو الشيء يلازمه فقوله على الف درهم يكون دينا لان حقيقة اللزوم في الدين لان
الدين يلي عليه ويلزمه الا ان يصل به الوديعة فيقوله على الف درهم وديعة فلا يثبت
به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان
دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل بعت هذا على الف
درهم كانت بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق وانما يراد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات وخاصة المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط لان ذلك يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف
وكذا يكون على بمعنى الباء اذا استعملت على في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف وطلقها
واحدة يجب ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض
ينقسم على اجزاء المعوض عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الر جع
قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليه بدلالة الحال لمجاز المناسبة بينهما
كما ذكرنا وعنده في الشرط عملا بالحقيقة لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على بمعنى الشرط
حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط فيحمل عليه اذا امكن فلو قالت
لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب شيء عنده لان الالف شرط عنده
واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط وتحقيقه ان ثبوت العوض مع المعوض من
باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الا خر
بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط
على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط

على

على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف
لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي
عتقه الا كالمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة
التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا لا بعضا فاذا
قدم الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز
وقال المحققون من اهل النحو ان من في الاصل للابتداء وكونها مبعضة ومبينة ومزيدة راجع
الى هذا والى الانتهاء الغاية وهي نقيضة من نحو سرت من البصرة الى بغداد منتهى سيركما
ان البصرة مبدأه والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية ليس لها ابتداء وانتهاء فان كانت الى الغاية
قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا كالمسجد والحائط يعني
ان كانت غاية في الواقع لا بمجرد التكلم ودخول الى عليها كقوله لفلان من هذا الحائط
الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في الاقرار في حكم المغيا سواء ثنا ولها
الصدر كالسمكة هو الا كالبيت للحائط الا انها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يتبعها المغيا و
ولان الحد لا يدخل في المحدود وان لم يكن الغاية قائمة بنفسها الا ان كانت غاية بمجرد التكلم
ودخول الى عليها كالاجل المضروب للثمن والاجارة والليل والغد ورمضان في اجرتها او
بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وهي
غير مفتقرة احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا
باعتبار زوال النهار فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام شاملا للغاية مثل اليد كانت ذكرها
اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها اي لاسقاط ما وراء الغاية في المغيا كالمرافق فان اليد
اسم المجموع الى الآباط فذكر المرافق لاسقاط حكم ما وراءها وهو الغسل وان لم يتناولها
اي وان لم يتناول صدر الكلام الغاية كالصيام فانه لا يتناول الليل او كان فيه شك في تناوله

شيئا كما جاز الابهام فيه مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن
عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو
قولهما لا يدخل لان صدر الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شك فلا يدخل فذكرها
لمد الحكم الى حكم الصدر اليها اما الى موضع الغاية فلا تدخل الغاية تحت المغيا كالليل في قوله
اتموا الصيام الى الليل فالليل لا يدخل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة
بدليل مسئلة الحلف فكان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فيمتد الحكم وهو اتمام الصوم اليه وينتهي
بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الحكم ان كان عاما فظاهر و
ان كان مختصا برمضان فلانه لو فات الفصل الحاصل بين الوصال في رمضان وجوازه في غيره
اعلم انهم اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبل حتى يشمله الحكم اولا والمحققون من النحاة
على انها لا تفيد الا الانتهاء من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل ولهذا تدخل في مثل
قرأت الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله قرأت الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا و
تحقيقه ان الانتهاء يجوز ان تقع النهاية على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة
لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفي الظرف اتفاقا بانه يشمل المجرور على
ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم
الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده والجود في الكرم ثم انهم اختلفوا
في حذفه واثباته في ظرف الزمان بعد اختلفوا في انهما سواء اولا وقالا هما لا حذفه واثباته سواء
وفرق ابو حنيفة بينهما فخرجت هذه المسئلة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف ما ثبت
في فانه يصدق بصوم ساعة فان نوى الصوم الى الليل ثم يقع الا ان الظرف قد يكون
اوسع فيما اذا نوى بقوله انت طالق في غد اخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها
بالطلاق في الغد والغد اسم لكله وانما تتصف بالطلاق في كل الغد اذا وقع الطلاق في اول

الغد

الاجزاء انه اذا لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخر النهار فقد نوى تخصيص بعض الغد
وهو خلاف الظاهر ونية كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة كما لو
قال انت طالق غدا ونوى اخر النهار فانه لا يصدق قضاء ويصدق ديانة وعند ابي يوسف يصدق
قضاء وديانة في الصورة المذكورة وديانة فقط مع حذف في لان حرف الظرف اذا سقط
اتصل الطلاق بالغد فيقع في اوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق في التأخير قضاء لما
قلنا فاذا لم يصدق حرف الظرف صار الطلاق مضافا الى جزء مبهم من الغد فيكون نيته بيانا
لما ابهم لا تغيير الحقيقة كلامه لكنه عند عدم النية خروا اما اذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول اتفاقا باعتبار
السبق وعدم المزاحم واذا نوى اخر النهار كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي اولى بالاعتبار
من الجزء الاول الذي هو ضروري واذا اضيف الطلاق الى المكان كقوله انت طالق في الدار او في
مكة يقع الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق متى وقع في مكان وقع
في اماكن كلها لان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فصار التعليق به تنجيزا بخلاف قوله
الغد وفي قوله انت طالق في غد فان الغد ليس بموجود في الحال فالاضافة به يكون تعليقا
فيعمل عمل التعليق حقيقة وفي قوله دخلت الدار فانت طالق لان الطلاق انما يتوقف
وقوعه على شيء اذا كان معلقا به بذلك الشيء حقيقة او معنى الا ان يقدر الفعل الا ان
يراد باضافة الطلاق الى المكان اي بقوله انت طالق في الدار اضمار الفعل فكانه قال
انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال اي وقت دخولك على
وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع فيجعل بمعنى الشرط وتعلق وقوع الطلاق
بوجود الدخول كما هو حكم الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له
لانه عرض لا يبقى فيصدق ديانة لان اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وقيل
تكون في للمقارنة بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيكون كالتعليق توقفا لا ترتبا
وهذا اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع

لا امتناع في الشيوع في مكان دون مكان و
اذا لم يصلح الا للتخصيص لم يصلح الا
يحمل ... حتى يكون تعليقا

نكاحك ولو كان الامر على الطلقة كما لو قال تزوجتك فانت طالق كذا في الحاشية ثم عقب بحث
حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية فقال ومع للمقارنة اي مقارنة
ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء
دخل بها او لم يدخل بها وقبل للتقديم اي للسبق بما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لامرأته
انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان القبلية المطلقة لا تقتضي وجود ما بعدها ولو
قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان
لما سيجيء من الفرق بين بعد وقبل وبعد للتأخير وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت
واحدة وفي الاصل انها الظرف اذا قيد بالكناية اي بالضمير كان صفة لما بعدها اي المذكور اخرا واذا لم
يقيد كان صفة لما قبلها اي المذكور اولا كما اذا قلت جاء زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت
جاء زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو والاصل الاخر ان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكون الزوج
مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد اي تقديم الثانية بل الايقاع مقارنا والواقع في الماضي
واقع في الحال فيثبت ما في وسعه ولا يثبت ما ليس في وسعه فالقبلية في قوله لغير الموطوءة انت
طالق واحدة قبل واحدة صفة للواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فتبين المرأة بها
فلا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف
فتكون هي المتصفة في القبلية والنعوم فالمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة
الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة واذا كانت صفة الثانية فاقتضى ايقاعها في
الماضي وايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان
فيقعان والبعدية في بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها
فيقترنان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية
ومثل الطلاق الاقرار فيلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم

او بعده

او بعده درهم وفي الدرهم بعد الدرهم يجب درهمان ... في التسليح وعند للحضرة فانه في اللغة عند
اسم للحضور الحسي والمعنوي والقرب كذلك وكسر فائها اكثر من ضمها وفتحها ولا تقع الا ظرفا او
مجرورة بمن فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في
الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى قالوا لو قال عندي الف درهم دينا يثبت قال في التحرير
عند للحضرة وهو اعم من الدين والوديعة وانما تثبت الوديعة باطلاقها كعندي الف
لاصلية البراءة فيتوقف الدين على ذكره معها وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء
ولا يتوقف الغير بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير مضافة لفظا على وجهين احدهما وهو
الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او المعرفة قريبة منها نحو صراط
الذين انعمت عليهم الاية والثاني ان يكون استثناء فتعرب باعراب الاسم التالي الا نحو جاءني القوم
غير زيد بالنصب فقوله له علي الف غير دانق بالرفع والدانق هو سدس درهم فيلزمه درهم
تام لان غير صفة للدرهم لانه درهم مغاير لدانق احترز به عما لو رفع الذي هو دانق فانه
كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق وسوى مثل غير فتستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى
مكانا سوى واستثناء لكن تنتصب على الظرفية بخلاف غير فانها لا تقع ظرفا وفيها اي من حروف
المعاني حروف الشرط اي كلم الشرط حروفا كانت او اسماء تجوزا وتغليبا وانما سميت
هذه الالفاظ الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث اي علامة لان الجزاء انما
يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا الاسم الذي لم يكن على خطر الوجود وقيل لانها
تدل على الشرط ومعنى الشرط تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط
الا من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى وان اذ كلمة ان الاصل فيها اي في الفاظ الشرط
لانها مختصة بمعنى الشرط ليس لها معنى اخر سواه وما وراءها ملحق ولهذا ذكرت هذه
الحروف باسم حروف الشرط مع ان كلا من اذا ومتى ونحوهما من الاسماء لان الاصل فيها ان و

هو حرف وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وصفة معدوم الا امر متردد بين ان يكون
وان لا يكون وليس بكائن الا انه ليس بموجود الا حالة اى البتة الا انه لا يستعمل فيما هو قطعي الوجود
او قطعي الانتفاء الا على سبيل ما منزلة المشكوك لنكتة لان الجزاء فيه لما وجب ان يكون بموافق
وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلول الشرط لانه ملازم الشرط ولا يصح ان يكون العلة واقعا فقه
والمعلول غير واقع او نقول ان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع
ومتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا الا مما سيكون البتة عادة وليس هذا الشرط
مخصوصا بان بل جميع الاسماء الجازمة كذلك فان قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق
حتى يموت احدهما لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق حتى عليه ثم مات
الزوج تطلق قبيل موته بساعة وهو الزمان الذي يمكن ان يقول فيه انت طالق لان الشرط
عدم فعل التطليق من الحالف وذلك يتصور عند آخر جزء من اجزاء الحيوة وهو الجزء الذي لا يسع
فيه قوله انت طالق ويسع فيه انت طال فان لم يكن التطليق موجودا في تلك الساعة فقد فات
البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق فتطلق وان ماتت المرأة تطلق
قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز
عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو
امر حكمي فلا يشترط له شرط الحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التطليق كما اذا علق
الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه يقع الطلاق وان لم يتصور منه حقيقة التطليق
فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق يمكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت
وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع
ولا يتصور ذلك ثم انه لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة
وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار ثم اعلم ان محل التوقف الى موت احدهما اذا لم تقم قرينة على
الفور اما معها فلا توقف واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى

بها

بها مرة اى يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون ما دخل عليه اذا ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود كقوله
واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اى اذا تصبك فقر فاظهر الغنى
من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وقولا يجازى بها مرة اخرى اى لا يستعمل للوقت والظرف
مرة اخرى فلا يجزم بها الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة
أدعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب واذا جوزي بها اى بها واسقط الوقت عنها فيصير
كانها حرف شرط خالصة فصارت بمنزلة ان و التمحض للشرطية وظاهر انها اذا استعملت للشرط
لا يكون حرفا بل هي باقية على اسميتها وهو قول البعض فيكون اذا مشتركا بين الوقت والشرط
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنه وعند نحاة البصرة هي للوقت الا اذا موضوعة
للوقت والظرف باضافة الى الجملة فعلية بمعنى الاستقبال لكنها قد يستعمل للمجرد الظرفية من
غير اعتبار شرط او تعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى اى وقت غشيانه على انه بدل من
الليل او الحال اذ المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق
مجازا من غير سقوط معنى الوقت والظرف عنها اى عن اذا فمتى فانه لا يسقط
عنه معنى الشرط فانها للوقت لا يسقط عنها اى عن متى ذلك اى معنى الوقت بحال وهو قول البصريين
قولها فاذا قلنا اذا خرجت خرجت ما اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بمنزلة تعليق
الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط وما يجزم بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم
للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين
او تخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فان معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج
غدا الى غير ذلك من الازمان فيجزم الفعل بها ذا ليجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها بالتعليق بين
جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحقق من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم
الفعل فشائع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة

والمجاز لانا نقول هنا لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون الجملة بحصول مضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني
فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظة في غير ما وضع له اصلا ثم فرع على الاختلاف المذكور
قوله فقولهما اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما
مثل ان لم اطلقك فانت طالق وقالا يقع الطلاق كما فرغ من القول اى هو قوله اذا لم اطلقك فانت
طالق ثم سكت زمانا يمكن ان يطلق فيه ولم يطلق حتى قوله متى لم اطلقك فانت طالق فانه
يقع الطلاق فيه اتفاقا لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق ولما سكت عنه وجد ذلك
الوقت فتطلق وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا ومثل ان اما اذا نوى الشرط او الوقت
فكما نوى بالاتفاق لانها اذا للوقت في المستقبل كثيرة ويتبين بالرفع فيه معنى الخطر يقال آتيك اذا
اشتد الحر ولا يجوز ان يقال آتيك ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي ترددا بين ان يحصل يكون و
بين ان لا يكون وقد يستعمل فيما هو كائن كقوله اذا الشمس كورت وتستعمل ايضا في منتظر لا
محالة نحو اذا احمر البسر واذا دخل الكلام لم يكن على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يعتمد
الابهام والتردد الا انه قد يستعمل للشرط مجازا مع قيام معنى الوقت فصار الطلاق
المعلق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق على المرأة في ذلك الوقت فلما سكت فقد
وجد ذلك الوقت فتطلق ولابي ح انه اذا استعمل للوقت وتستعمل للشرط الخالص كان ان
فاذا ثبت الوجهان فاذا على التعارض فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما و
ان حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع الطلاق بالشك لان الاصل عدم وقوع الطلاق
في المرأة التي قيل هذا الكلام فيها او روي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة
ان دخلت الدار لان لو تفيد معنى الترتيب والتعليق فيما يؤتى به فكان بمعنى الشرط صونا
للكلام عن اللغو عند الامكان وكيف سؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال وجواب
ان محذوف اى يحمل على السؤال والا بطل لفظ كيف بمعنى لم يصح ان تكون للحال واما اذا صح ان تكون

للحال

للحال واما اذا صح ان تكون للحال لم تبطل فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال هو أ
مستقيم صحيح ام سقيم فيظهر من سياق هذا الكلام انه كيف من كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى
ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال البيت في يد العبيد مثل الصحة
والسقم فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما مثل كيفما تصنع اصنع فالمعنى انها من الكلمات التي
يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك انها للاستفهام
انما السؤال عن الحال اجابة لكن لا حصافة انها لم يؤد مثل انت طالق كيف شئت على جميعها
والا كما كان الوصف مفوضا الى المشية بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا تريدين ام بائنا
على قصد السؤال بل صارت مجازا او المعنى انت طالق بائنة كيفية شئت والنظم من كلام صاحب
التنقيح انها في الاصل بمنزلة انها الاستفهام الا ان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت وقد
فاستعير للاتفاق الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق بائنة كيفية شئتها من الكيفيات
وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب
انظر الى كيف تصنع اى الى حال صنعه يكون كيف منصوبا بنزع الخافض
ولذلك الا ولاجل بطلان كيف في عدم استقامة السؤال قال ابو ح في قوله انت حر كيف شئت
انه ايقاع وليغو قوله كيف شئت لان العتق بعد وقوعه لا حال ولا كيفية له فلا يتعلق بمشيته و
اما قبل وقوعه فلكيفيته من كونه معلقا او منجزا على مال و بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا
ومقيدا بايام من الزمان وغيرها المشية الى العبد في المجلس ولا يعتق ما لم يشأ كقوله ان شئت
انت حر وفي الطلاق معنى لو قال انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة قبل المشية لان كلمة
كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل لما الا بطلان المشية لو كانت
غير ممسوسة لانها بانت لا الى عدة واما فيها فالمحل باق بعد الطلاق فيصح التفويض وتبين الفضل في
الوصف اى الزائد على وصف الطلاق من كونه بائنا والتعدد الى الثلاث واما قيد بالا بالانها لا تملك
ان تطلق ثنتين ولو نوى بها الا ان المفوض لا يملكه بهذه الصيغة فكذا المفوض اليها الا اذا نواها

وانما ملك الثلاث معوانه لا يملك ايقاعها بانت طالق ولو نوى الثلث لانه التنجيز وهو فرد اعتباري
فصح ارادته المتعين بعد ان مفوضا اليها الا ان المراة بعد في المجلس مطلق انه طاينته الزوج
اعلم ان المراة اذا لم تكن مدخولا بها لا تطلق واحدة بائنة ويلغو اخر كلام الزوج في قوله
وان كانت مدخولا بها وقعت واحدة رجعية في الحال ثم المشية اليها في صفة البينونة او جعلها فيه
ثلثا في قوله الحال انه نوى الزوج لان الطلاق فانه باين ورجعي والبينونة نوعان غليظة و
حقيقة لان موقع الواحد يملك مشيتها ان نيته وان يجعل الرجعي بائنا فيملك تفويضه الى المراة
واذا شاءت ثنية الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اشتراط
اعتبار الثنيين اما بنيتها فلانه فوض النية اليها واما بنيته فلان الزوج هو الاصل في
ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قيل لما فوض
الزوج اليها الامر كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلنا
فائدة التفويض اليها استقلالها عند عدم نيته لا مطلقا فان المفوض اليها الوصف و
هو متنوع الى البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدها وقالا ما لا تقبل الاشارة فحاله
ووصفه تفسير للحال بمنزلة اصله يعني ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق
والعتاق والبيع والنكاح ونحو ذلك فحاله واصله سواء الا ان ما لم يكن محسوسا يكون موجوده
باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع و
الحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل
فيتعلق الاصل لا اصل ما لا يقبل الاشارة بتعليقه اي تعليق الوصف فيتعلق وقوع الطلاق
مثلا بمشيتها وفي حكمه كيف الاصل الطلاق والعتاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال فقال
في التلويح وعند هما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض
نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف فلا يقع شيء
ما لم تشأ في المجلس ويترتب صحة مشيتها على نية الزوج لان الزوج هو المملك فيكون عارفا بجهة

التمليك

التمليك فيعتبر نيته اعلم انه على عبارته شاملا الا ان الوصف مفوض اليها اتفاقا وانما الخلاف في تفويض
الاصل واذا كان في الوصف مثل الاصل والاصل غير مفوض عند الامام كان الوصف كذلك فالاولى
ان يحمل على القلب لقوله فيتعلق الاصل بتعليقه وكم اسم للعدد الواقع اي بالنظر الى الطلاق و
اما مطلق فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات وذكر في المغني انها خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى اي عدد فمعنى هذا الكلام في قوله انت طالق كم شئت استفهامية بمعنى اي عدد شئت فقوله العدد الواقع تسامح وقيل ان كلامه يعني الكثير وهو ليس بصحيح فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
ما لم تشأ لانه بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق اي عدد شئت فلو صرح بها كان الشرط
وكذا اما وضعا او يتعلق اصل الطلاق بمشية المراة لان المشية واقعة في نفس الواقع والعدد هو
الواقع فقد علق كل الاعداد بمشية المراة وانما يعتبر جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق
اصل الطلاق بمشية المراة وتقييد المشية بالمجلس لانه تمليك وفي التمليكات تقتصر على المجلس ولانه
ليس فيها ما ينبئ عن الوقت وان ردته بطل لانه خطاب واحد فيقتضي جوابا في الحال وان لها ان تطلق
نفسها ما شاءت لانه فوض اليها الا عدد شاءت كذا في الهداية قال ابن نجيم ظاهره انه يتوقف على
نية الزوج بخلاف كيف فان المفوض اليها فيه الحال وهو مشترك لكن ذكر في الكشف انه مطابقة
ارادة الزوج شرط لانه لما كان للعدد المبهم احتيج الى النية واقره في التقرير والظاهر خلافه لانه لا
اشتراك لان المفوض اليها العدد فقط وله افراد فلا ابهام وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا
قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه لانه ليس فيها
معنى الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات فاذا قامت من المجلس خرج المشية من يدها او رد عليه
انه اذا لغى ذكر المكان ابقى قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت
الدار عنه انه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا بمعنى ان لما ركبتهما في الابهام فيصير بمنزلة
ان شئت وانما اخبر ان اولى من الا لغاء بخلاف اذا ومتى واذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت

لا يتوقف مشيتها على المجلس لانهما تعمان في الاوقات كلها فلها ان تشاء في المجلس وبعده واورد
ان الشرط الذي فيه حرية الحقيقة اولى فجعل حيث مجازا عن اذا او متى او الا ان اكبرهما في عموم الظرفية
واجيب بانه ليس فيهما ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها و
اجيب بان مطلق الظرفية لا وجود له في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون
مجازا او اما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم ان الزمان انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له او
رده السيد بانه لا يلزم من عدم تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته
الا في ضمنه الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول على وجه الحقيقة الذكور والاناث عند الاختلاط
خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعية فانهم قالوا ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث
الا اذا دل الدليل عليه لانه تعالى قال ان المسلمين والمسلمات ولو تناول المسلمين الفريقين لكان ما
بعده تكرارا ولان لكل علامة تختص بطريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته و
لو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت تغليب الذكور على الاناث و
او خالدين في الحكم شائع في الذكور من عادة اهل اللسان وهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب
ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم بين الحقيقة والمجاز
وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات نزلت لتطييب قلوب الازواج لانهن شكون الى النبي عليه السلام
وقلن ما بال الناس يذكرون في القران فطلبن التخصيص بالذكر مع علمهن الدخول في جميع الذكور و
اعتقاد وجوب ما على الرجال عليهن ولا يتناول الاناث المفردات اتفاقا وان ذكر الجمع بعلامة
التانيث يتناول الاناث خاصة لان دخول الاناث بطريق التبعية وذلك يليق بالاناث
لا بالذكور حتى قال محمد في كتابه السير الكبير اذا قال المستامن اعلى الذي طلب الامان امنوني
على بني وله بنون وبنات فالامان يتناول الفريقين اي البنين والبنات ولو قال امنوني على
بناتي لا يتناول الذكور منهم اي من الاولاد ولو قال امنوني على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان
لهن لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات والاسم الذكور يتناول الاناث تبعا للذكور ولهذا

قال

قال محمد وهو رواية عن ابي يوسف اذا اوصى لبني فلان وبنو فلان الذكران والاناث فالوصية للكل
لان البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين كالاخوة يتناول الاخوات المختلطة بالاخوة قال
الله تعالى فان كانوا اخوة رجالا ونساء وقد ذكر في الكشاف المراد بالاخوة الاخوة والاخوات تغليبا
لحكم الذكورة واما الصريح فما اي لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا تاما حتى احترز به عن الظاهر
لان الظاهر وفيه عدم ابقاء الاحتمال الصريح في اللغة الظهور من صرح كخلص وزنا ومعنى فعيل
بمعنى فاعل او من صرح اذا ظهر ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح
اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه فلا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والتاويل لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا
التقسيم بناء على وجود الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر في ظهور المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين فمثال الصريح من الحقيقة كقوله انت حرة وانت
طالق لظهور المراد بهما في اللفظين بواسطة كثرة الاستعمال لانهما صريحان حقيقتان في رفع قيد
في ازالة الرق والنكاح ومثال الصريح من المجاز لاكلن من هذه الحنطة وحكمه اي حكم الصريح تعلق
الحكم بعين الكلام لانه مستقل الكلام الصريح وقيامه اي قيام اللفظ الصريح مقام معناه المراد منه
بمعنى لغاية وضوحه وظهوره كانه نفس معناه الحاصل في الذهن والغرض انه بواسطة اللفظ حتى يحتمل شيئا
اخر حتى استغنى في اللفظ الصريح عن العزيمة اي النية ولا يشترط ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد
كقولك سبحت ولا تشربت فان المتكلم حاصل بهما نويا او لم ينو كالطلاق والعتاق حتى لو اراد ان
يقول الحمد لله فجرى على لسانه انت طالق او انت حرة يقع الطلاق والعتاق ثم لو اراد في انت
طالق رفع حقيقة الحقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء قال بعض المحققين فيه بحث وهو ان الحكم
المذكور للصريح انما يظهر في الشيئين الاخيرين جده وهزلهما جد وهي الطلاق والرجعة لا
في الجميع حتى ان البيع والتلجئة اذا ثبت باتفاقهما او بالبينة يعتبر موجبه قضاء قال ابن نجيم
حتى لو طلق او اعتق مخطئا يقع ثم المراد بثبوت حكمه بلا نية ثبوته بدونه قضاء فقط والا فالخ

بعد التجربة أو لا يثبت حكمها في الواقع مع الهزل وفي نحو الطلاق والنكاح المخصوصة
دليل كما في التحرير وقولهم لو طلق أو أعتق مخطئا وقع أي قضاء وأما في الديانة فلا بخلاف
الهازل فإنه يقع عليه قضاء وديانة ثم لا بد من القصد بالخطاب بلفظه عالما بمعناه أو النسبة
إلى الغائبة وبه ظهر ما في القنية امرأة كتبت أنت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق
لأنه لم يقصد بالخطاب وأما الكناية في اللغة ما استتر المعنى المراد به قبل أي بالاستعمال بأن يتكلم
المتكلم قاصدا الاستتار لكونه مقصودا عنده لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهرا في اللغة كما
أن الإخفاء في الشام لحصول الصريح بالمستعمل وإن كان معناه خفيا في اللغة وعلى هذا فالضمير
في به في التعريفين راجع إلى المعنى المذكور حكما ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترط ههنا
فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما ولا يتوهم الاتجاه بمعنى أن الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما
لم ينضم إليه قرينة بخلاف الخفي فإنه معلوم المراد لكنه خفي بعارض في غير الصيغة حقيقة كانت الكناية
أو مجازا مثل ألفاظ الضمير كهو للغائب وأنا للمتكلم وأنت للمخاطب وإنما هو مثلا لا يتميز بنفسه بحاله
والاسم بقرينة تنضم إليه عبارة عن الاسم المتضمن للإشارة إلى المتكلم والمخاطب وغيرهما فلا يفهم
المراد منه بلا قرينة والكنى أخذت من معنى الكناية فإن المعنى الرجل معروف باسم العلم والاسم الحر كما
لكل شخص ما جعل علما له ثم يكنى عنه بالنسبة إلى ولده وهو أبو فلان إلا أبو زائدة وهي
معروفة ولده وتلك الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسم العلم لأنه لا اتصال بينهما فعلم
أن الكناية قد يكون بالحقيقة وقد يكون بالمجاز أخذت من قولهم كنيت أو كنوت فإن قلت
ألفاظ الضمائر كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت إنما ضعف
يستعملها المتكلم بطريق الكناية فإن المتكلم لو أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى
عنه بفلان لا أنها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فإن قلت الضمائر بعد
الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضمائر أعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستتر أيضا لأنه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد تأمل فلهذا قال

الكناية

الكناية عند الأصوليين هل هي الكناية عند البيانيين أو غيرها أجيب بأن الظاهر أن بينهما
عموما وخصوصا مطلقا فإن ما هو كناية عند البيانيين كناية عندهم فإن صاحب المفتاح
قال في المفتاح الكناية أن يترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك وحذف [illegible]
[illegible] ليس كل كناية عند الأصوليين كناية عند البيانيين كما في التقرير وحكمها أي حكم الكناية
أنه لا يجب العمل بها إلا أن لا يثبت الحكم الشرعي بها إلا بالنية أي نية المتكلم أو ما يقوم مقامها من دلالة
الحال لتزول ما فيها من استتار المراد والتردد وهو فيه فلا يجب الحكم في الكناية ما لم يزل ذلك التردد بدليل
يتصل بها ولو كنايات الطلاق مثل أنت بائن أو أنت بتة ونحوها سميت بها مجازا حتى كانت بوائن
اعلم أن الفقهاء لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن ونحوه وأمثاله بناء على أنه موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم أن هذه الألفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر
هو الطلاق في هذه الألفاظ فيجب أن يقع بها الرجعي كما في قوله أنت طالق فأجاب مشايخنا بأن إطلاق
لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز دون الكناية لأن حقيقتها ما استتر المراد به وهذه الألفاظ
معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل أحد من أهل اللسان لكنها لما شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما
يتصل به هذه الألفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد إلا أن محل البينونة مبهم لو وصلة وهي
متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام
المحل الذي يظهر أثر البينونة فيه فلما استعير لها لفظ الكناية واحتاجت إلى النية لزوال إبهام المحل
وتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل
أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى أن فيه ضرب تكلف إذ
لقائل أن يقول أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا الإبانة في الكناية واستتار مراد
المتكلم بها في جميع الكنايات وإنما يراد أن ما أراد المتكلم بالظاهر لا استتار فيه ممنوع كيف
ولم يكن التوصل إليه إلا بيانا من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يبق والكناية إلا ما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا

إرادة اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف
كناية بمجرد استتار المراد واعلم أن المراد من قولهم أن كنايات الطلاق مجاز المجازية إضافتها
إلى الطلاق فإن المفهوم أنها كناية عنه وليس كذلك إلا رجعيا والحاصل أن الكنايات حقيقة
وكنايات عن الطلاق مجاز إلا ثلاث كنايات عن الطلاق وقع فالمجاز إنما هو في الإضافة
إلى الطلاق إلا اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة استثناء من قوله وكنايات الطلاق
مجاز فيكون كنايات الطلاق الكناية في هذه الثلاثة حقيقة ولهذا وقع بها الرجعي وفيه نظر
لأن الإبهام فيها إنما هو في المتعلق كسائر ألفاظ الكناية فالحق أنه استثناء من قوله حتى كانت
بوائن فإن ما عداها يدل على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا وفي هذه الثلاثة لا
يقع الطلاق بموجبها بل بالتطليق المقدر المستفاد والواقع به رجعي أما اعتدي فلأن طلقتك
في المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق على البينة ولا يجب العدة كذا قيل
اعلم أن قوله اعتدي كناية يحتمل عد الدراهم أو الدنانير أو نعم الله تعالى عليك أو نعم الزوج أو
ما يعد من الأقراء وغير ذلك فالمراد مستتر فإذا نوى عد ما يعد من الأقراء أو هو الاعتداد من
النكاح تعين وجه الطلاق بهذه النية بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الأقراء يقتضي
سابقية الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترتفع بإثبات واحد رجعي فلا يجعل بائنا الزائد
هذا إذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة إليها
حينئذ للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقراء لينتقل إليه منه إلى الطلاق لأن طلاق
غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق إطلاق اسم
المسبب على السبب فإن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي نفسك إذ لا يقع
به طلاق ولا أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل أنه لما
جاز المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا ثم ورد على التعبير عن الطلاق
بالاعتداد مجازا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أنه مشروط بكون المسبب مختصا [illegible]

السبب

السبب بمنزلة علة غائية فيحقق إصالة وظاهر أن الملتقى من الطلاق هو الاعتداد وأجيب
بأن المشروط في إطلاق المسبب على السبب هو اختصاص السبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا
كاختصاص الفعل بالإرادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الإصالة مختص بالطلاق
لا يوجد بغيره إلا بطريق التبع والشبه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها في بعض العدة والمعلول واستعارة المعلول للعلة جائزة كذا هذا وقوله استبرئي رحمك
بمنزلة قوله اعتدي لأنه تفسير وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعني طلب براءة الرحم من الحمل
إلا أنه يحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد وأن يكون للتزوج بزوج آخر فإذا نوى ذلك ثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا وكذا أنت واحدة يحتمل أن يكون صفة
لمرأة فيراد بها أنت واحدة في قومك أو في الحسن أو الجمال أو الكمال أو متوحدة عندي
ليس لي غيرك ويحتمل أن يكون نعتا للطلقة المحذوف فيراد أنت طالق واحدة أو أنت طلقة واحدة
بحذف المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف الذي هو طلقة فإذا نوى ذلك وقع
الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع
الرجعي ولأنه إذا زال الإبهام بنية الطلاق كانت لا علاقة صريحة بالطلاق والصريح يعقب الرجعة
لا غير قال صدر الشهيد قال بعض أصحابنا إذا أعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وإن نوى
لأنها صفة شخصها وإن أعرب بالنصب يقع من غير نية لأنه نعت مصدر محذوف و
إن لم يعرب وجعلها موقوفة يحتاج إلى النية وإن نوى يقع عندنا رجعية ولم يقع شيء عند
الشافعي وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لأن العامة لا يميزون بين وجوه
الإعراب فلا يصح بناء حكم يرجع إلى العامة عليه بل واحدة بالنصب أو الرفع أو السكون يحتمل
هذين الوجهين أما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بأن يقال أنت طالق طلقة واحدة
فحذف الموصوف وأقيم الصفة مقامه ويحتمل أيضا أن يكون نعتا للمرأة تقديره أنت كنت
في الجمال وأما الرفع فيحتمل أن يكون نعتا للمرأة ونعتا للطلقة لأنها طلقة كما عرفت في الأصل

في الكلام الصريح لان الكلام وضع للافهام والافادة والصريح هو التام في الافهام وفي
الكناية قصور عن البيان باعتبار الاشتباه فيما هو المراد والتوقف في افادة المعنى على
قرينة وظهر بهذا التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات يسقط
بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها
ولهذا قلنا ان ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات حتى ان المتوقف على بعض الاسباب الموجبة
للعقوبة لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لان الكلام وضع للافهام
ونصب للاعلام وانما يعمل بالكنايات للحاجة فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤثر فيها عند الحاجة
ولهذا لا يجب حد القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا يحد
المصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتماله مطلق التصديق وجوبا مختلفة فانه
كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل التصديق في غيره صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا والسخرية
والاستهزاء ونحو ذلك ولو قال كما قلت يحد وفرق بينهما شمس الائمة بان الكاف للتشبيه
بموجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا في قول مسلم للذمي على القول على ارضهم ودمائهم كدمائنا
فيكون نسبته الى الزنا قطعيا بمنزلة الكلام الاول وصدقت يحتمل امورا كثيرة وفرق
بينهما في الاسرار بان قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي الا اذا لم يحتمل
بما لم يكن قذفا فانما يتصل به اقتضاء صدقت ولا في الحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى
انه ضروري بخلاف قوله كما قلت فانه متصل به فانه اخبار عنه على سبيل المعاينة كانت
في المخاطبة كذا في التقرير وكذا لو قال انت لست بابن ابيه التعريض بالمخاطب لم يحد لانه ليس
بصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض لا يجب الحد لانه محتمل في التصديق في الزنا وغيره
فلا يجب الحد بالاحتمال لما فرغ من بيان اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع
الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص والمراد بعبارة النص عند الاحناف من
قبيل جميع النصوص وكل الوراء كذا في التوضيح حصر القوم كيفية دلالة اللفظ على المعنى في عبارة
النص

النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكر القوم ان الحكم المستفاد من
النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا
فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا
فهو التمسكات الفاسدة ثم معنى العبارة التفسير يقال عبر الرؤيا اي فسرها وسميت
الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق
على كل ملفوظ مفهوم من الكتاب والسنة مطلقا وقد يطلق على ما ازداد وضوحا على
الظاهر والمراد من النص هو الاول دون الثاني فهو العمل اي عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا
العمل بالجوارح كذا في المنور قال في التلويح ومعنى المسوق له هنا ما يكون مقصودا في
الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لتوقف
اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو تجرد عن القرينة صار مقصودا بخلاف غير المسوق
فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن
الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما ثابتة
بعبارة النص من قوله واحل البيع وحرم الربوا واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل
بما ثبت بنظمه لغة اي بتركيبه من غير زيادة والانقضاء خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت
بمعنى النظم لغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود بالقصد الاول والاصلي ولم يسق له النص وليس بظاهر
من كل وجه حتى لا يفهم بنفس السماع اول ما قرع السمع من غير تامل بل هذا القسم من تمام التوضيح بل ابتداء
كلام لبيان القسمة بهذا الاسم نعت انه ظاهر من وجه دون وجه لان النص لما لم يكن مسوقا
له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك من حيث الاشارة ثم ان كان الغموض فيه بحيث
يزول بادنى تامل يقال هذا اشارة ظاهرة وان احتاج الى زيادة تامل وفكر غامضة ونظير
الاشارة من المحسوسات ان من نظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع غيره يمنة ويسرة باطراف

عينيه من غير قصد لما يقابله فهو المنظور وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة
تبعا لهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات
وكسوتهن على الارضاع اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن
اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما
بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد
منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة
على الارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة
الكسوة التي تحتاج اليها في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح سيق الكلام
لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد
اشارة الى ان النسب الى الآباء مثلا ان كان الاب قرشيا والام عجمية كان الابن قرشيا
اعلم ان الثابت بهذا النص وجوب نفقتها على الوالد اي الاب لان نسب الولد اليه بحرف
اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسب هو الوالد وان للاب ولاية حق
التملك في مال الابن فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده
فيقال هذا العبد لفلان وان الاب يتفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة
عبده لا يشاركه فيها احد لانه وجبت النفقة عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا لا يشاركه احد في حكمها والولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشاركه احد في نفقة الاب
للنسبة بلام الملك وحاصل العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كل واحد
منهما ثابت بالنظم وقطعي ايضا عند الاكثر كذا في التلويح قيل العبارة قطعية والاشارة ظنية
وقال ابن نجيم الحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا في التحرير الا ان
الاول اي العبارة احق من الاشارة ومقدم عليها عند التعارض لاختصاصه بكونه
مقصودا بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين تقعد احداهن في قعر
بيتها

بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق هذا الحديث لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
هذا عبارة فرجح والاشارة عموم كالعبارة لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من
حيث انه ثابت بصيغته فيكون عموم الاشارة كعموم العبارة فقبل التخصيص من الاشارة الى
السابقة اباحة وطء جارية ابنه واما الثابت بدلالة النص ويسمى دلالة النص لحن الخطاب وفحوى
الخطاب وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق
لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة فما اي الحكم ثبت بمعنى النص لغة
الا بسبب معنى لغوي كما هو عرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى يستوي فيه الفقيه وغيره من اهل
اللغة لا اجتهادا واستنباطا دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط فمن حيث عدم
ثبوته بعين اللفظ لم يسم عبارة ولا اشارة ومن حيث ثبوته بمعنى النص لغة لا رايا ولا اجتهادا
لوضوحه سمي دلالة لا قياسا والمعنى ما ثبت بالدلالة ظاهر من اللغة بل نعني به ما يؤدي اليه
معنى اللغوي كالضرب فانه معنى لغوي وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح للتاديب بايقاع الالم
عليه وهو يفضي الى الايلام وهو المستفاد من المعنى اللغوي وليس بمعنى لغوي فصار الضرب
صورته معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فقد وجد الايلام لا يسمى ضربا عرفا بل يسمى العبا
كالنهي عن التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف يوقف به حال ان النهي لما يطلع بذلك
النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد والاف كلمة كراهة يذكر عند التضجر وله صورة
معلومة ومعنى مقصود لاجله ثبت الحرمة وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك
فيه غير الفقهاء اهل الراي في الاجتهاد وبذلك المعنى وهو الاذى لان الاذى الموجود في التافيف
موجود في الضرب والشتم بل زيادة وهذا دلالة وليس بقياس فقال بعض الشارحين لو قال
العرف التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة لا اجتهادا
او السكوت مثلا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص فان الثابت به اي بدلالة النص كالثابت

بالاشارة وكونه قطعيا لاستناده الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة
ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس الا عند التعارض فيقدم الاشارة
على الدلالة عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة تقدم على الثابت بالدلالة
لان فيهما النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض فمثاله
ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى
الكفارة فترجح على كونها دلالة النص واما وجوب القصاص فمن عبارة دليل اخر
والهداية ولكونه كالثابت بالاشارة صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس لان القياس ثابت بمعنى مستنبط بالرأى فكان دليلا فيه شبهة والحدود
تندرئ بالشبهة ولان الحدود والكفارات شرعت جزاء والجنايات ماحية للسيئات ولا
مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذى مبناه على الرأى ودلالة النص ثابت بمعنى مدرك باللغة الموضوعة
لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى هذا التعليل اشارة الى ان الدلالة اشارة
لا يتقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل
على ذلك بوجوه الاول ان الاصل فى القياس الشرعى لا يكون جزءا من الفرع اجماعا و
ههنا قد يكون كما فى قوله العبد لا تعطه ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة
مع ان الذرة جزء منه والثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من مثال
لا تقل لهما اف تحريم الضرب والشتم سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا والثالث
ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس جلى فيه الحاق فرع باصل بعلة جامعة
بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به حرمة الضرب والشتم بجامع الاذى الا
انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى اعلم انه ربما يتوهم من كلامهم هنا ان الحدود لا
تثبت

لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس كذلك لانها تثبت بخبر الواحد اجماعا وفى القياس والفرق
بينه وبين القياس ان الشبهة فى القياس احتمال المعنى الذى يتعلق به الحكم والشبهة فى خبر
الواحد انما هو فى طريق الثبوت كذا فى التلويح ومثال الدلالة ما روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم فرجمه
ثبت بعبارة النص ورجم من سواه ثبت بدلالة النص لانا نعلم بالاجماع ان السبب الموجب [illegible]
[illegible] كونه ماعزا وهذا السبب يعم غير ماعز فكان الحكم يعم غيره وكذلك الكفارة
الافطار على الاعرابى الذى جامع امرأته فى نهار رمضان بالنص وعلى غيره بدلالة النص لان النبى
عليه الصلاة والسلام انما اوجب الكفارة على الاعرابى بالجناية على الصوم بالافطار لا لكونه اعرابيا فمن
وجد منه مثل تلك الجناية ثبت الحكم فى حقه دلالة فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافطار ق
لانه حاصل فى الافطار بالحصاة والنواة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافطار على وجه الكمال ولم يوجد
فى الافطار بالحصاة الكمال لانه غير غذاء والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم
له اما عند من يقول ان لا عموم للمعانى لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت
بدلالة النص ثابت بمعنى النص لا بلفظه والعموم من عوارض الالفاظ والتخصيص يستدعى سبق
العموم واما على قول من يقول بان للمعانى عموما وهو ابو بكر الجصاص وغيره من المشايخ
فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفى التخصيص يكون غير علة مع وجوده
فلا يتخصص بيانه ان من قال الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى فقد قال
بان الشرع جعله علة لحرمة التأفيف حتى يمكن التعدية فمتى وجد هذا الوصف فى الاحكام فلم يكن
علة الحرمة فى ذلك المقام فكانه قال هو علة وليس بعلة فهو تناقض واما الثابت باقتضاء
النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه اى ذلك الشرط عليه اى على النص
فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله ولتصحيح ما تناوله النص [illegible]
وذلك تعليل اشتراط تقدمه عليه او تعليل تسميته بهذا الاسم فصار هذا الثابت باقتضاء النص
مضافا الى النص بواسطة المقتضى بفتح الضاد فكان كالثابت بالنص والحكم ثابت بالمقتضى

والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ فان قلت لم حمل الثابت
باقتضاء النص على الحكم لا على المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين وجعل قوله بشرط تقدمه بالاضافة
والتنوين فى تقدم عوض من المضاف اليه بشرط تقدمه وضميره عائدا اليه وجعل ذلك وهذا
اشارة الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه للاضافة
والعاقبة فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه
والفاء فى فصار للنتيجة ليكون نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى
لم يعمل النص الا لم يوجب حكمه الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص قلت لان المتقدم الاقسام
الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو
حملنا على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط تقدم النص بخلاف العكس اعلم ان معنى
الاقتضاء لغة الطلب فيكون المقتضى على لفظ اسم المفعول مطلوبا والمقتضى على اسم الفاعل طالبا
فاللفظ الظاهر هو المقتضى بالكسر والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى بالفتح اى تصحيح هذا
اللفظ المنطوق عند الاحتياج المتكلم الذى لم ينطق به واذا ثبت هذا فنقول المقتضى بالفتح زيادة
على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ولم يستغن المنصوص عنه وجب تقديمه لتصحيح النص
فصار المقتضى بالفتح مع حكمه حكما للنص لكن حكم النص بواسطة المقتضى بالكسر الا ان حكم
المقتضى مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من
هذه الاقسام كذا فى المنار ومعنى الاقتضاء اصطلاحا دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه
صحته الشرعية مثال المقتضى بالكسر نحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق
الرجل عبد غيره وكالة او نيابة يتوقف على جعله ملكا والملك يتوقف على البيع فصار كانه
قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق قيل هذا التقرير ليس بمستقيم لانه لا يحتاج الى القبول
ويرد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقرير
ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام [illegible] من ان الامر كانه قال اشتريته
منك

منك فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته فاعتقته عنك فانه لا يشتمل
على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى
اعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعه عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال
من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف
وعلامته اى علامة المقتضى بالفتح هذا بيان الفرق بين المقتضى والمحذوف على مذهب المشايخ
ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى المنطوق وهو المقتضى بالكسر بان يكون مفيدا او موجبا
للحكم ولا يلغى المذكور عند ظهوره اى عند ظهور المقتضى بالفتح يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع
عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى واسأل القرية فان الاهل محذوف لا مقتضى
لانه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية ايضا
من الفتح الى الكسر والمقتضى لتحقيق المقتضى لا للتحويل فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور
يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او
دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير
وعدمه فلا تغير فى مثل قوله فانبجست اى فضرب فانشق الحجر فانبجست منه ومثل هذا كثير فى
المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف
الذى لا تغير فيه عن المقتضى اعلم ان العامة جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما اضمر
لصحته ضرورة الصدق كرفع عن امتى وما اضمر لصحته عقلا كما فى واسأل القرية او شرعا كاعتق
عبدك عنى فسموا الكل مقتضى بالفتح وقالوا ان تعريف المقتضى هو ما استدعاه الصدق
او الصحة وبعبارة اخرى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقالوا بجواز عمومه
الا الدبوسى وفخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فقالوا
المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا وجوزوا عموم

المحذوف دون المقتضى الا صدر الاسلام فانه لم يجوز عموم المجاز المحذوف وسبب مخالفتهم
انهم رأوا بعض افراد هذا عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلث فيه صحيحة
منفصلا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبل وسموه مقتضى ووضعوا الكلام فيه
لكن اورد عليهم انها ليست مطردة ومنعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغيير كالمثال
المشهور وهو اعتق عبدك عني بالف فان البيع ملحوظ فيه غير مذكور اعتق عبدي عني وهو تغيير
وبعض ما هو محذوف لا يوجد فيه التغيير كما في قوله ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت واجاب عنه في التقرير بانه لا تغيير في المثال المشهور فان الموجود منه محض
ايجاب وبه لا يخرج العبد عن ملكه ولا يدخل في ملك الامر وكذلك عدم التغيير في صورة المحذوف
في الاية ممنوع فان قوله فانفجرت في الظاهر عقيب الامر وعند التقدير بالمقدر يتغلب مسببا
اما عن شرط ان قدر فان ضرب فقد انفجرت او عن فعل مسبب عن الامر ان قدر فضرب فانفجرت و
لا شك في كونه ذلك تغيير فعلى هذا لا اعتراض على فخر الاسلام بالجملة الصحة الشرعية ومثال المقتضى الامر
بالتحرير لا يتكثر وهو مقتضى للملك ولم يذكره الامام لم يذكر الامر الملك كما في قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني
بالف عن كفارة يمين فقال اعتقت وقع العتق عن الامر وعليه الالف لان الامر بالاعتاق عنه
بالف يقتضي التمليك منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث فزاد
البيع على هذا الكلام تصحيحا للكلام اذ البيع للملك والبيع مقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم
المقتضى فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط الصحة فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف
وكن وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه للاعتاق عنه جميعا ويكون البيع مقتضى الا
المقتضى وهو الامر بالاعتاق وهو زيادة ههنا شرطا سابقا على الامر بالاعتاق عن الامر
ليصح الاعتاق عن الامر لان الملك صفة المحل والمحل شرط التصرف وهو الاعتاق ولما كان البيع شرطا
كان تبعا للعتق الذي هو المقتضي فثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروطه اظهارا للتبعية
كالعبد يعتبر مغابته الاقامة من المولى حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار

الرؤية

الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدورا لتسليم حتى يصح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الامر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لانه ليس اهلا للاعتاق و
لهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر
ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول والامام محمد
الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الاخر بالاقتضاء ان المقتضى فيما غير مذكور
حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط
شرعا تصحيحا للكلام اخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء
لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل اعتبار ما هو اقوى
منه والثابت به اي بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما
على القياس الا عند التعارض فان الثابت بدلالة النص حينئذ اقوى من الثابت بالاقتضاء لان
النص يوجبه بلا ضرورة باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجبات اللغة وانما يثبت للحاجة
شرعا الى تصحيح المنطوق فهو ضروري وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه
لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق ولا عموم الا للمقتضى [illegible]
عندنا اعلم ان المقتضى على لفظ اسم المفعول لا عموم له اذ لو كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها
لان المقتضى ضروري والضرورة ترتفع باثبات فرد واحد ولانه على اثبات ما وراءه فيبقى على
العدم الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ
وقد نسب القول بالعموم في المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى عنده ما يتوقف صدقه او
صحته عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم
الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان
الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا

يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه كذا قال العلامة
التفتازاني ثم بين ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي بقوله حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر
او قال والله لا اكل ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء عندنا وعند الشافعي
يصدق تخصيصا للعام لانه نكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما
وعندنا لا يصدق لان طعاما ثابت اقتضاء فلا عموم له فلا يقبل التخصيص والاختلاف
في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا ايضا ثابت لانه لا ينفك اصلا لكنه مبني على
وجود الحلف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى فان قيل سلمنا انه لا يصح نيته طعام دون
طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في
الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه
نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نيته اكلا دون اكل
قلنا ان المصدر الثابت لغة انما هو جنس الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف
الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد ولا افراده ودلالة الفعل على الفرد بل
على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في
نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد تقوية لمدلول الاول من
غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون
للنوع او المرة وايضا ذكره الامام ابي معانه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر
خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم
فيقبل التخصيص قال في المنار قال الشافعي للمقتضى عموم لان المقتضى
بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص يعم فكذا الحكم الثابت به و
ذلك كالمنصوص عليه قلنا لا نسلم انه بمنزلة الثابت بالنص من كل وجه وانما كان بمنزلته
في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل الثابت بالنص اعلم ان اراد

مسئلة

سنة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل
الى الطعام ليس استفادا من الشرع والان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا
او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف فان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما
في قوله واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح قال
الشافعي يقع ما نوى من الثلث والثنتين لان طالق يدل على طلاق فيحمل نيته كما لو
صرح به وقوله يحتمل العموم لا يصح ايجاب الثلث قلنا لا يصح نية الثلث في انت طالق
لانه يدل لغة على الطلاق الذي هو صفة المرأة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل
اقتضاء فالذي صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد فيه
في التطليق وباعتباره يتعدد لازمه الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث و
اما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء فانه امر شرعي
ضروري ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها وذلك
لان قولك انت طالق كذب وهذر لغة من حيث ان الوصف بدون الصفة القائمة
في المحل لغو كقولك للجالس قائم ولكن ثبوت الطلاق في المرأة التي قال لها زوجها انت
طالق لغة لان اللغة تقتضي ان تكون الصفة ثابتة بالموصوف والا ليصح الوصف من
المتكلم بناء عليه واما ثبوت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه
فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا قيدنا اثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية
فيتقدر بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو الايجاز بالاغناء وصحة تلك الضرورة
تندفع بالواحد او النعت يصح بدون الثلث فصار ذلك في حق نية الثلث كانه غير ثابت
فتلغو وكذا الكلام في قولك طلقتك لانه في اللغة اخبار عن مصدر اي طلاق موجود
ماض وهو لم يطلق قبل فينبغي ان يكون لغوا هذرا كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب
الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله

اثبات التطليق فصار ثبت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فيتقدر بقدر الضرورة فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث بخلاف قولك طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلث اتفاقا لان المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل مستقبلا وهو مختصر من الكلام ومطوله افعلي فعل التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل وهو الواحد حقيقة ويحتمل للكل وهو الثلث وهو واحد اعتباري ويصحت نية الثلث واما طلقت فنفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالنية لانه قوله طلقت جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح وذلك لا يتعدد بعد وجوده فكذا هذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار والاظهار لا الانشاء لما ان فعل سائر الجوارح هو الانشاء لا الاظهار والاخبار ولكنه جعل الانشاء شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل لانها التعيين بعض محتملات اللفظ بخلاف قوله انت باين فانه يصح فيه نية الثلث اتفاقا وان كانت البينونة ثابتة شرعا اقتضاء وتصحيحا لكلام الزوج كما مر في قوله انت طالق لان البينونة نوعان غليظة وخفيفة واذا نوى الثلث فقد نوى الغليظة فيقتضي هذا وقوع الثلث لا وقوعه شرطا لثبوت البينونة الغليظة والشيء يتضمن شرطه فكان هذا تعيينا لاحد المحتملين فيصح والدليل عليه ان الزوج لو نوى ثنتين لا تصح لانه نية العدد واللفظ لا يحتمل العدد بخلاف الثلث لان الطلاق لا يتنوع ايضا الا واحد وثلث فنية الثلث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح لان البينونة تحصل بالحال في الحال اما بانقطاع يرجع الى الملك او بانقطاع يرجع الى المحل فتعدد المقتضي وهو قوله انت باين بتعدد المقتضي وهو البينونة الثابتة اقتضاء فصح تعيينه لان النية لتعيين بعض محتملات اللفظ واما انت طالق فغير متصل بالحال في الحال لان الحكم تعقيبه طالق وهو انقطاع الملك معلق بشرط انقضاء العدة وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم في المحل موجودا

فلم

فلم يصح النية لانه لا بد ان يوجد حتى يصير النية معينة لاحد وجهيه وانما الثابت في الحال انعقاد العلة لا يتنوع وانما يتنوع الاثار فلو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد لانه لا ينقطع الحل الا بكمال العدد وفيه العدد وعلى هذا الاصل وذلك لا يثبت بطريق الاقتضاء لان اصل الشيء لا يثبت اقتضاء وانما يثبت اقتضاء التبع ولا بد لك ان تعرف الفرقة بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت باشارة النص فنقول ما اثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما اثبت الحكم بصيغته من غير سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة الدلالة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر لا بد منه ثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص وهذه الفرقة ما قال حافظ الدين صدر المؤلفين كاشف المشكلات الاستاذ كذا في المنور على اختلاف التخريجات تخريج الحنفي والشافعي يعني يصح نية الثلث في قوله طلقي نفسك وانت باين اتفاقا اما عندنا فلما ذكرنا واما عند الشافعي فلان المقتضى عموما عنده **فصل** في الادلة الفاسدة التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الوصف سواء كان علما او اسم جنس يدل على الخصوص ان ينفي الحكم عما عدا المنصوص عند البعض وهم بعض الاشعرية وبعض الحنابلة والشافعي **اعلم** ان الاستدلال بمفهوم المخالفة فاسد عندنا قال الشافعية المفهوم اما مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا واما مفهوم مخالفة ويسمون ايضا دليل الخطاب وهو ان يكون مخالفا له وشرط المفهوم المخالفة شرائط وجها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت له ولا مساواته اياه في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد

في المنطوق او بقياسه وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه وان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او لعلم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فالحاصل ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه كذا في التلويح واقسام مفهوم المخالفة مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان ومفهوم الغاية عند مد الحكم اليها كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييده به قيل هو معتبر اتفاقا ومفهوم اللقب والحق بعض مشايخنا الحنفية بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو انما الاعمال بالنيات والعالم زيد وهو عندنا عبارة ومنطوق الا الحصر باللام والتقديم والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه في كلام الشارع فقط واما في الروايات فقد قالوا به ويخصصون حكم الصفة والشرط الاصل وهو العدم الاصلي الا الدليل وحكم الغاية والعدد الا الاصل الذي قرره الشرع فمن مفهوم المخالفة تخصيص الشيء باسمه العلم ويسمى هذا مفهوم اللقب وهو يوجب نفي الحكم عما عداه ذلك الشيء عند البعض كابي بكر الدقاق لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر لذلك التخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد قلنا هذا مجرد الدعوى فانه لم يثبت بالدليل ان الفائدة مقصورة على نفي الحكم عن غيره ولا يتتبع هذا الكلام ولا يتصور ذلك حتى يلزم الجمل

فائدة في التلويح مفهوم الغاية متفق عليه

في سم

في سم الخياط ثم نقول متى عين فيه فائدة اخرى وهو تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خص اربعة الاشهر الحرم بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام في كل وقت او نقول فائدة فائدة التخصيص ان يتامل الفايسون في علة النص فيتعدون الى الحكم العلة في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا الاصل اذا ورد النص عاما كقوله في المنور كقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من الماء اي المني معناه استعمال الماء واجب بسبب انزال المني فان الانصار وهم اصحاب المدينة منه فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة ولكنهم كانوا اضعاف الالف قلت القلة والكثرة انما تعتبر في نكرة الجموع عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يفتر الذكر من الجماع قبل الانزال لعدم الماء اي المني وقد استدل ابو بكر الدقاق بهذا الحديث فقال ان الانصار كانوا اهل اللسان وفهموا التخصيص منه ولكنهم استدلوا بهذا الحديث على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم وعندنا لا يدل التخصيص المذكور عليه الا على الخصوص سواء كان مقرونا بالعدد كقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن مقرونا به كما في حديث المني هذا التعميم لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وهو لا يجوز والجواب عنه ان الحكم في المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يجب ذلك ابطال العدد المنصوص وعلى هذا اذا المتنع من العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لانها من الاسقاطات والنذر كاليمين لان النص لم يتناولها لان ما لم يتناوله غير المنطوق في ايجاب الحكم او نفيه فكيف يوجب النص الحكم فيما لم يتناوله نفيا او اثباتا ان الا يمكن ان يثبت الحكم بالنفي ولا بالاثبات يعني انه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المنصوص فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره لا يثبت بالنص بل

بعلة النفي والمعنى بيانه لا ينبت في الا ان النص مانع فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف
يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله لان النص المثبت موجب للاثبات فكيف يوجب النفي
في غيره وهو ضده ولانه لما لم يكن الاثبات بعين المنفي النفي في غير ما يتناوله فلان لا يمكن
النفي الذي هو ضده اولا ورد كلاهما بانه لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بلفظه
بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك
المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق بعين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قال صاحب التنقيح في
رد مفهوم اللقب ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ان لا يكون
غيره رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في قوله زيد موجود اذ يلزم ان لا يكون غيره موجودا
والاستدلال من فهم الصحابة من الانحصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق لا بمفهوم
اللقب كما قال البعض وهو الالف واللام لانه يفيد العموم عند عدم العهد والمعنى ان جميع افراد غسل
الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب
الغسل من الحيض والنفاس في قدور دفع الرد اي انما الماء من الماء وذلك يوجب الحصر اتفاقا
وعندنا هو ان هذا الحكم كذلك اي موجب للاستغراق والانحصار جميع الاغتسال المني فيما يتعلق
بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود المني للاجماع على
وجوب الغسل من الحيض والنفاس فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال الا ان الماء
اي المني يثبت عيانا بالاكثر المعاينة مرة بالانزال وطورا اي مرة اخرى دلالة كما في صورة
الاكسال الان النقاء الختانين في محل يشتهى على الكمال دليل الانزال وهو امر خفي فيدور
الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومن مفهوم المخالفة
تخصيص الشيء بالوصف ويسمى هذا مفهوم الصفة يدل على نفي الحكم عما عدا الوصف وذكر
صاحب التنقيح اربعة دلائل ومنه تعليق الشيء بالشرط ويسمى هذا مفهوم الشرط يدل على عدم الحكم
عند عدم الشرط عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه اعلم ان الشرط له معنى

شرعي

شرعي وعرفي عام واصطلاح للمتكلمين واصطلاح للنحاة اما الاول فلا استعمالان
احدهما امر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وثانيهما ما يترتب عليه الشيء ولا
يتوقف عليه كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق والا يلزم من انتفائه انتفاء
المعلق عليه واما الثاني فما يتوقف عليه وجود الشيء واما الثالث فما يتوقف عليه الشيء ولا
يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه واما الرابع فهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة
الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او
غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان
يكون موقوفا عليه كذا في التلويح والآمدي ثبت التقسيمين من مفهوم المخالفة اشار المص
بقوله والحكم اذا اضيف اي اسند الى مسمى موصوف بوصف خاص بعض افراده بان يكون
في نفي عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد فخرج ما كان للكشف او المدح او
الذم لانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او علق الحكم بشرط خاص كان كل من الشرط والوصف
والشرط دليلا على نفيه اي نفي الحكم عن الموصوف وعن المشروط عند عدم الوصف
او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو
العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق ثم فرع على قول الشافعي بقوله حتى لم يجوز الشافعي نكاح
الامة عند طول الحرة اي عند القدرة على نكاحها ولم يجوز نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط
في الاول وهو عدم الاستطاعة والوصف في الثاني وهو قيد الايمان المذكورين في النص
وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من
فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها مهر نكاح الحرة فلينكح مملوكة من
الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات
بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم جواز

نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف ويكون عدم الجواز حكما شرعيا ثابتا
بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي
فلا يصلح مخصصا على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص يجب ان يكون موصولا بالعام ولا
ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما
شرعيا لا عدما اصليا وحاصل الحاصل ما قال الشافعي ان الشافعي الحق الوصف
بالشرط وكونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال ولو قال ان دخلت الدار فلما علق الحكم بالدخول — خول
كان الدخول شرطا وقوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت الحكم عند الدخول لو لا قوله
راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في
منع الحكم دون السبب ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال في كفارة
اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث هذا ثمرة ما قاله الشافعي من — فعى
ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب فلو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال العبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والاشتراء
لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا لانها اجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب انتفاء وجود
الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب
لولا الشرط فصار الشرط معدما لما وجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط مؤخرا للحكم
الى وقت وجود الشرط مانعا لا لعدم وجود السبب حتى ان قوله لعبده انت حر يوجب
عتقه في الحال ولو قال ان دخلت الدار فالتعليق يتاخر نزول العتق الى زمان الشرط ولا
يمنع اصل السبب واذا كان عمل الشرط في منع الحكم دون السبب المقتضي لوقوع الطلاق ثابتا
وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق

الحسي

الحسي فان تعليق القنديل وهو بحبل من السقف يمنع وصول القنديل الى الارض ولا يعدم
اصل القنديل ويوجب وجوده في الهواء وينفيه عن الارض لان الثقل وجد حسا فلا
يعقل انعدامه بخلاف الحكم فانه انما ثبوته عرفا بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط
وعلى هذا الاصل لم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحل متعلق بشرط عدم
قدرة الحرة بالنص فيوجب نفي الحل عند وجود قدرة الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول
الحرة هذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه
انه لا يعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنص واجب منطوقه ومفهومه وجوز ايضا التكفير بالمال
بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا يضاف الكفارة الى اليمين فيقال كفارة
اليمين والاضافة تدل على السببية فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود
سببه فيجوز اداؤها واما الحنث فشرط وجوب الاداء وقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز اتفاقا لان تاثير التعليق بالشرط في تاخير وجوب الاداء والمالي يحتمل
الفصل بين نفس وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق
العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب اداء الثمن ما لم يطالب فالواجب
هنا شيئان المال والفعل فيمكن انفكاك احدهما عن الاخر واما البدني فلا يحتمل الفصل
بين نفس وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فيه فعل يتادى بالبدن وهو عرض لا يبقى والوجوب
يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما يتصور وجوده عند الاداء فلا يتحقق
الانفكاك عن الاداء فلو تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تقرر او تعطل الوجوب ايضا
بعده ضرورة فلو كفر في البدني قبل الحنث يكون مكفرا قبل تقرر السبب او قبل الوجوب وهو لا يجوز
وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا في الحال وانما يلزم انعقاده الى وجود الشرط فيصير
كان القائل عند وجود الشرط قال انت حر مثلا ولهذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود — ده
لان الايجاب مثل انت طالق وانت حر لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من

الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا امتنع تعليق الطلاق في والعتاق بالملك بالشرط
وهو قوله مثلا ان دخلت الدار حال على وزن قال بين الايجاب وبين المحل وهو
المرأة في الطلاق والعبد في العتق لانه مانع للمعلق من الوصول الى المحل فبقي الايجاب
غير مضاف اليه الا الى المحل وبدون الاتصال لا انعقاد الايجاب الى المحل لا ينعقد الايجاب سببا
اعلم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا للحكم عندنا الا عند وجود الشرط واثر الشرط
في منع العلة من الانعقاد ولا اثر للشرط في اعدام الحكم عند عدم الشرط بل عدم الحكم باق
على ما كان قبل التعليق بالعدم الاصلي لان صحة الايجاب باعتبار صدوره من ركن التصرف من اهل
التصرف في محل التصرف ثم المتصرف في الركن اهلا بان كان صبيا او مجنونا او كان اهلا لكن اللفظ
اضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتة لا يصير سببا وكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية
الا انه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط لا يصير سببا لان التعليق بالشرط يمنع وصول
الايجاب الى المحل اتفاقا قبل وجود الشرط كالقنديل المعلق يحل الا يعيد واصلا الى الارض
لاستحالة كينونته كائنا في محلين في زمان واحد واذا لم يتصل الايجاب الى المحل لم يصر علة
علة فان قيل فينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق قلنا انه لما كان له مرجو الوصول
بوجود الشرط وانحلال جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يكون علة بالوصول الى المحل عند
وجود الشرط حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان
شاء الله تعالى لان الرمي ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل فاذا كان ثمة مجن يمنع
وصول الى المحل فلا اتفاق ان المجن مانع من القتل ولكن الرمي لما وجد يصير قتلا اذا وصل الى
محله عند عدم المجن فكذا ههنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاد الايجاب علة واذا كان
الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا لمنع الشرط الحكم بعد العلة و
عند وجود الشرط يوجد العلة والحكم معا لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند وجوده
فيجعل كانه قال عند وجود الشرط قال الشافعي ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط لانا

النذر

النذر لا يصير سببا ما لم يضف الى الذمة فان الحكم والشرط يمنع الوصول الى الذمة فلا يكون
سببا ولم يجوز التكفير ايضا قبل الحنث لعدم السبب لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا
الى الحكم واليمين مانعة من الحنث لانه تعلق وجوب الكفارة بذلك الحنث لان اليمين تعقد
للبر والبر ضد الحنث وبفوت البر بالحنث ينقض اليمين ويستحيل ان يقال ان هذا الشيء
سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا ان اليمين بعرض ان يكون سببا
عند وجود الشرط الا ان يكون سببا في الحال وفرق بين المالي والبدني ساقط لان الحق
الواجب لله تعالى على العبد عبادة والعبادة فعل سواء كان بدنيا او ماليا يأتي به العبد على
سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوانه ابتغاء لمرضات الله فاما المال او منافع البدن لا يكون
مقصودا في ذلك بل هو آلة يتأدى الواجب به فاما ما يكون محل فعل العبد المال والبدني
ما يكون محل فعل العبد بدنه واما الواجب في الحالين ففعل واجب في الذمة بايجاب الله تعالى بخلاف
حقوق العباد فان الواجب للعبد فيها مال لا فعل لان المقصود للعبد جلب نفع او دفع ضرر
وذلك بالمال دون الفعل فلا يجوز مشابهة التكفير المالي بالثمن في الانفكاك والانفكاك
بين الوجوب ووجوب الاداء وجوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة لان الله تعالى اباح نكاح
الامة حال عدم الطول وما حرم حال وجود الطول لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي
الحكم بعد ايه فيثبت الحل في الامة قبل وجود عدم الطول بالآيات المطلقة وهو قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين وحل الكتابية لا ينتفي قبل هذا الشرط بل يثبت بالآيات المطلقة التي ذكرنا فلهذا
بعد هذا الشرط ينبغي ان يكون حلالا باقيا بتلك الآيات وقول الشافعي الوصف ملحق بالشرط
فيوجب العدم عند العدم قلنا ولئن ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق
بالشرط اولى ان لا يوجب العدم عند العدم ولان ادنى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون
علة للحكم ولا اختلاف ان العلة لا يوجب نفي الحكم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى

ادنى ان النذر نص متى ... لا دليل يصل
يحتمل السبب الوجوب عنه وجوب الاداء
فينعقد السبب والاداء ويحل الاداء بخلاف
البدن

والخلاف المذكور ان عند ان المعلق بالشرط ينعقد سببا للحكم قبل وجود الشرط عند الشافعي ولا
ينعقد سببا الا عند الشرط عندنا مبني على الخلاف في الجملة الشرطية والتحقيق فيه ان
الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال عند اهل العربية حتى ان الجزاء ان
كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد ارتباطية تثبت شيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء و
كل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي الى الاول وجعل التعليق
ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء
حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا او مفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا او قصر العموم التقادير
على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي
والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم اصليا مبنيا على العدم الاصلي الثبوت لا حكما شرعيا
مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا ولا دالا على عموم التقادير حتى يتعين على البعض
واعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان تعلق الشرط
عندنا في منع السبب والحكم وعنده في منع الحكم دون السبب وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي عندنا
وحكم شرعي عنده وفي ان لا اثر لعدم الشرط في عدم الحكم عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم
وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا فلا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز
عنده وفي المطلق ذكره في الادلة الفاسدة لان حمل المطلق على المقيد مطلقا منها وهو الشائع في جنسه بمعنى
انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول لا غير تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع
بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن الشيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقاب المؤمنات
وعرف بعض الهمام بما دل على بعض افراد شائع لا قيد له فوضع لذلك البعض لان الدلالة عند الاطلاق دليل
الوضع والاولى ان وضع اللفظ لماهية من حيث هي بلا قيد من الموضوع له والمقيد ما هو قيد كرقبة
مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف لا قيد قسم ثالث وقد ذكر فقد حمل المقيد لحمل على المقيد

اي

الا بد من المطلق المقيد وان كانا اي المطلق والمقيد واردين في حادثتين يعني سواء كانا
في حادثة واحدة او في حادثتين عند الشافعي مثل كفارة القتل الثابتة بقوله فتحرير رقبة وسائر
الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان لان قيد الايمان زيادة
وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي اي نفي الحكم عند عدمه اي عدم الوصف في المنصوص عليه في
في نظيره من الكفارات لان الكفارات جنس واحد اما اذا كانا في حادثة واحدة وهو كالحديثين الوا رديا
في صدقة الفطر احدهما ادوا عن كل حر وعبد والآخر من المسلمين فلان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا و
مقيدا اولان المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد
هو المتعرض للذات مع الصفات والمطلق ساكت عن ذكر القيد فهو عدم والمقيد ناطق به فهو
وجود فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بها كما في نصوص الزكوة
فان النص المطلق عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة
السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة في حكم الزكوة هذا بالاتفاق واما اذا
منه كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات او المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة
وفي كفارة الظهار واليمين تحرير رقبة مطلقة فحمل الشافعي المطلق في باقي الكفارات على المقيد
في كفارة القتل ولهذا لا يجوز الشافعي اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار كما لا يجوز
في كفارة القتل لان قيد الايمان زيادة تثبت وصفا فيجري مجرى الشرط فيوجب نفي الجواز عند عدم الوصف
في المنصوص عليه وهو كفارة القتل فكذا في نظير القتل من الكفارات لانها جنس واحد وهو تحرير في
تكفير مشروع للستر والزجر اشتملت فصارا سواء فلم يجوز كل واحد منهما الا بقيد الايمان فان قيل ان
الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد اجاب عنه بقوله والطعام
الطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت بالاسم العلم وهو عشرة مساكين فانه اسم
جامد وهو ان التخصيص بالاسم العلم لا يوجب الا الوجود الا ان اطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين
ثبت باسم العلم ولم يذكر في كفارة القتل والاسم العلم لا يوجب الا وجود الطعام عند وجود الطعام

يعني ان القيد بوجوب الوصف ...
بالشرط والنفي ...
عند ذلك ...
حكما ...
ولا يوجب عدم الطعام ...
التخصيص ...
انتفاء ...
ويكن ...
العدوم حال

عشرة مساكين وذلك موجود في كفارة اليمين دون كفارة القتل بخلاف صفة الايمان فان
الكفارتين مذكورتان من حيث الذات الا ان كفارة القتل موصوف بصفة ومتقيد بقيد فيحمل
الرقبة المذكورة في كفارة الظهار واليمين على الكفارة الثابتة بوصف الايمان في كفارة القتل
لانهما جنس واحد من حيث الكفارة بخلاف الطعام في اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل وعند
الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة بعينها يحمل على المقيد سواء كان واردا
في حادثة او في حادثتين لامكان العمل بهما باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وحيث
امكن العمل بهما وجب فلا يجوز ترك العمل باحدهما وفي الحمل على المقيد ترك العمل بالمطلق وهذا لان هو
المطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وهو معنى معلوم وحكم معلوم وهو تمكن المكلف من الاتيان
باي فرد شاء من افراد ذلك الحقيقة والغرض منه التيسير والتوسعة على المكلفين وللمقيد حكما معلوما
وهو التقييد وهو معنى معلوم والحكم معلوم والغرض منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد
على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان في الحمل على
المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان في الحمل على المقيد ابطال صفة الاطلاق وفيه ابطال صفة التخفيف
واثبات صفة التغليظ وفيه ان احدهما ضرب الشرع من تلقاء نفسه والاخر فيه ما هو شرع
بالرأي قال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وفي حمل المطلق على المقيد ترك هذا
القول وهو لا يجوز الا ان يكونا في حكم واحد وحادثة فيحمل على المقيد مثل كفارة اليمين ورد فيه
فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم
لا يقبل وصفين متضادين اراد بالمتضادين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الاصوليين
لا الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح ارباب المعقول فاذا ثبت   ثبت
تقييده بطل اطلاقه لان الاطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم
والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين اي التتابع والتفرق فاذا ثبت تقييده
بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضي وقراءته كانت رواية عن الرسول عليه السلام وقد كان مشهورا

٤

في السلف وبالخبر المشهور تجوز الزيادة فيبطل الاطلاق اعلم ان هذا المثال غير مناسب لان
الحكم والحادثة اذا اتحد يحمل اتفاقا والشافعي لا يقول بالتتابع في كفارة اليمين لانه
لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي
صم شهرين وروى شهرين متتابعين كذا في التلويح وفي صدقة الفطر ورد النص في السبب
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين والامر الثاني في الاسباب ان يكون المطلق سببا
والمقيد سببا لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب متعددة على سبيل البدل كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فيجب الصدقة عن
العبد الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد خلافا للشافعي فان قلت اذا
لم يحمل المطلق على المقيد تبقى الفائدة في المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت
الفائدة فيه ان يكون القيد فيه دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يحمل
المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون
التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن قول الشافعي ان قيد الايمان يجري
مجرى الشرط يعني ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط قلنا لا نسلم ان قوله عاص من نشاء   كم
معرفة بالاضافة فلا يكون قيد الدخول لجمع قوله الا اللاتي دخلتم بهن معرفا لاستحالة تعريف المعرف
ليجعل شرطا كما في قوله هذه المرأة التي اتزوج طالق بخلاف قوله المرأة التي اتزوجها طالق فان
الطلاق هنا المجهول لا تعين الا بالوصف وهو التزوج فصار ما يحصل به التعين
في معنى الشرط وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فجعل شرطا اما في قوله هذه المرأة
اتزوج لا يكون الا يجعل التزوج شرطا فانه اذا عينها او عرفها لم يكن قيد التزوج معرفا فلا
يجعل شرطا فلم يجر ذلك الوصف مجرى الشرط فيتوقف ايقاعه على المحل فيبطل لعدم الملك في المحل لان
القيد قد يكون علة وقد يكون اتفاقيا وقد يكون غير ذلك فلابد من اقامة الدليل على تعين ان
القيد الشارع فيه بمعنى الشرط ولئن كان الاول ولئن سلمنا ان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب

النفي اي عدم الحكم عند عدم الشرط لان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء
اما الاول فظاهر وكذا الثاني لان النفي ليس بمعنى الاثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة وكذا
الثالث لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به
احتجاجا بلا دليل واما عدم جواز تحرير الكافر في القتل باعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق   ف
النصف وذبح الشاة لان الشرط ما عرف الا شرعا فاورد به الشرع بجوازه التكفير والاعتاق   ح
الا الشرع بعدم جواز تحرير الكافر في القتل لان هذا ثابت بالعدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا فلا
يمكن تعديته الى غيره ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يوجب نفيا فانما يصح الاستدلال به على غيره
ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك بيانه اذا سلمنا ان القيد
بمعنى الشرط وان الشرط يوجب الحكم فانما يستقيم الاستدلال به على غيره اذا ثبت المماثلة بين
المطلق والمقيد في السبب والحكم وقد ثبتت المفارقة بينهما في الحكم في المقيس عليه وهو القتل
لقوله فان القتل الذي يزعم ان الكفارة واجبة فيه سواء كان عمدا او خطاء اعظم الكبائر
الا بعد الاشراك بالله بخلاف الظهار واليمين فلا يثبت المماثلة قيل لا نسلم ان القتل الخطاء
اعظمها وظاهر كلامهم ان القتل الخطاء كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا ان الكفارة لا تجب في الكبيرة
وكذا قد ثبتت المفارقة بينهما في الحكم لان الحكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم
الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس فان قيل انكم
جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام في
خمس من الابل الزكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة وكذا حملتم قوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم نافيا للاطلاق في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
باشتراط العدالة في الشاهد انه يكون عدلا اجاب عنه المصنف بقوله اما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب
النفي اي ما نفى الجواز بدون القيد عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل و

الحوامل

الحوامل يقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة اوجب نسخ الاطلاق اي الاطلاق في قوله
عليه السلام في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبأ الفاسق اي اخبره في قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق اوجب نسخ الاطلاق اي الاطلاق في قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم لان الاشتراط العدالة عرف بحمل المطلق على المقيد فان قلت ان
اردت من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ وذلك غير معلوم وان اردت غيره فليس
بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمسلم فجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا
فممنوع لان علمائنا ذكروا في كتبهم انه منسوخ فلولا ذلك لما ذكروه انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ
هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق لما تعارض بالمقيد بالسنة
المعروفة اعلم ان ضبط مسائل هذا الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد فاما في الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي
تمليك الرقبة الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة يحمل
المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وههنا ليس فيما
ذكرتم من المثال المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد
المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد
الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة وان اتحد الحكم فاما ان يكون
منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع
بان لا يعتق اصلا وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة
اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحد فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه

اولا فانه كان فلا كوجوب الصيام في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين و
مقيدا بالاسلام في الاخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام
وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء
غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لعدم موافقته المأمور به وقيل
القائل هو اهل النظر القران في النظم يوجب الجمع بين الكلامين يجري الواو ويوجب القران   واو
في الحكم لان عادة التناسب بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لقرانها بالصلوة في قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف في موجبه
الاشتراك وانه يقتضي التسوية فلا تجب الزكوة على من لا تجب عليه الصلوة واعتبروا الناقصة سواء
الجملة التامة بالجملة الناقصة وهي انه توجب المشاركة اتفاقا فان من قال جاءني زيد وعمرو
يفهم منه اشتراكهما في المجيء وكذا لو قال زينب طالق وعمرة يشاركها عمرة زينب في وقوع
الطلاق وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لافتقارها الى ما هو الخبر تتم الناقصة به لا لنفس العطف واذا تم المعطوف بنفسه
لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده
حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا ان الشرط يلحق بهما لان جملة العتق تام ايقاعا
ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال انه عرضه تعليق والتعليق تصرف آخر غير الابقاع فيفتقر حينئذ
الى عرضه هو التعليق فامر فاثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان
دخلت الدار فزينب طالق وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال الا ان غرضه في حق عمرة
تنجيز الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق او لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله
وعمرة لحصول الكفاية به فلما لم يقتصر عليه واورد الخبر علم ان مقصوده التنجيز وفي مسئلة
العبد والمرأة خبر احدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلهذا علقنا العتق بالشرط
ولم نجعل ذكر الخبر فيها كانه غرضه مغتفرا الا التعليق والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام

اذا نقل في النص ما سببه يكون جزاء اي يتعلق به كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله
عليه السلام سها فسجد او خرج مخرج الجواب كقوله من تغدى في الغداء ان تغديت فعبده حر ولم يرد
عليه الا على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه هذا معطوف على مقدر تقديره او خرج العام
مجرى الجواب فاستقل اي الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الاخر اليس لي عليك الف
فقال بلى ونعم بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بغير اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم
فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي
السابق استفهاما او خبرا فبلى هنا الايجاب في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم
في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا يختص العام بسببه اتفاقا اي يقتصر
عليه ولا يتعدى عنه وان اراد المتكلم الكلام على قدر الجواب كما اذا قال في جواب الداعي
الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر لا يختص العام بالسبب بل يتناوله وغيره ويصير مبتدأ
بكلام اي بكلام الا ما اخر غير متعلق بما قبله حملا على الزيادة وهو ذكر اليوم يعني حملا للزيادة
على الافادة خلافا للبعض العلم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي
والمزني ومالك وابي ثور فعندهم يصير العام خاصا بالسبب ومعنى المسئلة في موضعين احدهما
ان الحادثة اذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام فنزل نص عام في تلك الحادثة
يتناول صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به وقوع الحادثة بل يعم صاحب الحادثة
وغيره وعندهم يختص بصاحب الحادثة وبراد باللفظ العام الواحد مجازا وانما يثبت هذا
الحكم في حق غير صاحب الحادثة بطريق دلالة النص او بقياس على صاحب الحادثة والثاني انه
اذا خرج كلام الرسول جوابا لسؤال السائل يختص بالسؤال عندهم وعندنا اذا لم يستقل
الجواب بدون السؤال يختص به وان استقل بنفسه وكان مفيدا للحكم في حق السائل وغيره
لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجوا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا جرى

في النقد بالاجماع وكذا الحديث ورد في حادثة فاختص بها فانه روي انه سئل النبي عليه
السلام عن الربوا في مختلفي الجنس فقال لا ربوا الا في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسؤال او
بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان الى وقت السؤال او نزول الحادثة فائدة فوجب ان يختص
بهما ولنا ان اية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومة
ولم يختص بهم لانه عم احكامها اذ عمل المشهور من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة
في حوادث واستباحات من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم
اللفظ ولان الموجب للحكم فكان اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي سكت عنه النص و
اعتباره يوجب العموم فكان عاما وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره
عليه وهذا في الحاصل اربعة اوجه لانه لا يخلو اما ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء او خرج مخرج الجواب
الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي انه عليه السلام سها فسجد وروي ان ماعزا
زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق كانه علة له وحكم العلة مخصوص بالعلة والثاني
ما خرج مخرج الجواب وهو غير مستقل زائد على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو قيل للرجل انك لتغتسل
هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك
الاغتسال المذكور في السؤال حتى لو اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وكذا اذا قال الغير تعال
تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فانه يختص بذلك الغداء والثالث ما لا يستقل بنفسه ولا
يكون مفهوما بدون المقرون به فهذا يتقيد به ايضا لانه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام
فلا بد من ربط بما قبله مثل الكلمة بقول الاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول نعم او اجل
فانه اقرار لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب
ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه والرابع ان يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب بان
قال ان تغديت اليوم او اغتسلت الليلة او في هذه الدار فلا يختص بسببه ويكون ابتداء في
تخصيصه الغاء الزيادة وفي جعله ابتداء اعتبار الزيادة التي تكلم بها والغاء الكلام

المبطلة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالكلام دون الاهمال فكان
ذلك لحمل اولى الا ان يقول نويت الجواب فيصدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا
قضاء لانه خلاف الظاهر ان فيه تخفيفا عليه واعلم ان اطلاق لفظ العام على الاقسام
الاربعة مشكل لان الخروج ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا الجواب والجواب بانه
من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا
على ان المطلق عام عند الخصم واراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا
وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الكفار لفي جحيم لا عموم
له وان كان اللفظ عاما وهذا محكي عن بعض الشافعية حتى منعوا العموم في قوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة من والبطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي قالوا المقصود بذلك الحاق
الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس المقصود به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على
العموم وليس في الدلالة على المدح او الذم مانعة من دلالته على العموم لانه لا منافاة بينهما
فيم يكن من العموم وهذا بناء على ان العام هل يختص بغرض المتكلم ام لا فعندهم يختص به وعندنا
لا وقيل الجمع المضاف لا المنسوب الى الجماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد لانه يبطل
الاضافة فلا يبطل الجمعية بالاضافة وهو منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا
لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم وكذا الشيء اذا اضيف الى شيء اخر وعندنا
هذا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد
جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا وعند زفر لا تطلق ان حتى تلد كل واحدة منهما
ولدين لان هذا الجمع مضاف الى الجماعة فيتحقق كذلك والعرف شاهد لنا الا ترى انك تقول لبس
القوم ثيابهم وركبوا دوابهم فانا نفهم منه ان كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته فيقول
ولدين لانه لو قال ان ولدتما ولدا فانتما طالقان تقع الطلاق عليهما بوجود ولد

واحد منهما الا ان العرف قد يعرف في الشي مجازا كقوله تعالى نسيا حوتهما او المجاز او من اللغو ولو قال اذا ولدتما فقط فهو كما لو قال والدين انت بشرط ولادتهما رعاية للحقيقة وقيل الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشي يكون امرا بضده اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الامر هل له حكم في ضده او لم يقصد ضده بنهي ام لا فقال بعض المتكلمين وبعض اصحابنا لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص يقتضي نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالحركة مع السكون وكالايمان مع الكفر او اضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع وقال بعضهم يوجب كراهية ضده ومنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب والمختار عندنا الامر بالشي يقتضي كراهية ضده ولا نقول انه يوجب ذلك واما النهي عن الشي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب احتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن غيره والسكوت لا يكون موجبا فيبقى على ما كان قبل الامر وعلى قول هؤلاء اذا لم يأثم العبد بالتزام ترك الواجب لا بارتكاب الضد واحتج الجصاص بان الامر وضع لوجود المأمور به ولا وجود له مع الاشتغال بضده فتثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة واقتضاء والحرمة حكم النهي فثبت النهي عن ضده اقتضاء اما النهي فهو للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لغيره لا تتحرك يكون امرا بضده وهو السكون واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المأمور بالقيام لو قعد او اضطجع فقد فوت المأمور به والنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او يضطجع واستدل على ذلك ان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فقيل هو الولد وقيل هو الحيض ولا تنافي

بينهما

بينهما فحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان امرا بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ليفيد الامر بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار واما مختارنا فبناء على هذا القول وهو ان الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشي يقتضي سنية ضده الا انه لا يكون موجبا او دليلا عليه وقوله عليه السلام ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نهي وليس نهيا وانما كان هذا امرا بالاظهار لان الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره احكام الشرع لزم الامر بالاظهار ضرورة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب فلا يكون الامر بالشي مقتضيا كراهية ضده اجاب المص عنه بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام في الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لا فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما واما اذا لم يفوته يكون مكروها والعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشي قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر ولهذا اي ولان النهي يقتضي ان يكون ضده سنة في القوة مثل الواجب قلنا ان المحرم لما ورد مؤمنا لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا تلبسوا القمص والعمائم ولا السراويل كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط

[illegible]

[illegible]

فيثبت به سنية لبسهما الا انهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لانها اي كون الشي ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عليه السلام بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب اعلم ان الامر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا لما هو واجب بصيغة الامر ولكنه يكون مكروها ونقصانا فان المأمور بالقيام في الصلوة ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت بهذا القعود ما هو الواجب بالامر وهو القيام وامر القيام ههنا امر معنوي القطع ولكن القعود مكروه وفيه نقص ولهذا اي ولان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لان اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بقوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده لان المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروها ونقصانا فلا يكون مفسدا للصلوة وقالا اي قال ابو حنيفة ومحمد رح ان الجبهة على النجس بمنزلة الحامل له فتفسد صلوته لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية لان السجود يتفعل ويحصل بوضع الجبهة على الارض فاذا سجد على النجس فقد تم السجود بالوضع على النجس وصار مستعملا وحاملا للنجس بحكم الفرضية بخلاف ما اذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد صلوته لان وضع اليد ليس بفرض والاشتغال بحكم الفرضية والتطهير اي الكف عن حمل النجاسة فرض دائما في جميع اركان الصلوة لقوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة وفات ذلك بالسجود على مكان نجس فصار ضده مفوتا للفرض كما في الصوم فان الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأمورا به في جميع وقت الصوم يتحقق

الفوات

الفوات بالاكل في جزء من وقته لان ذلك لما كان ممتدا صار ضده مفوتا ابدا فصل في بيان اقسام المشروعات اي الاحكام الشرعية المشروع هو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اي طريقا ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة والنوع الثاني رخصة اعلم ان انحصار المشروعات على نوعين مذهب فخر الاسلام ومتابعيه ومن الاصوليين من لم يجعلها فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة وسع على المكلف فعله بعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة وههنا اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام المشروعة بان ثبت ابتداء باثبات الشارع غير متعلق بالعوارض اي بما هو مبني على الاعذار العباد وقوله غير متعلق بيان لاصالتها الا انه قيد لعيه ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وانما سميت عزيمة لانها من حيث كونها مشروعا اصلا بحكم انه تعالى الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا لله وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاسلام والانقياد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهي ما يعامل به معاملة المباح بعذر وعلى البيع مع قيام الدليل المحرم والمراد بها في الشرع مطابق للمراد بها في اللغة فالعزيمة في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان والرخصة في اللغة اليسر والسهولة وهي اي العزيمة اربعة انواع بعضها منحصرة في الفرض والواجب والسنة والنفل قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كالصوم للمريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها وقال التفتازاني والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم الاصح في الشرع على الاقسام التي ذكرنا منها الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها فالحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر والظلم ونحو

واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل في السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل وقيل المكروه تتركها سنة المباح وجه حصر العزيمة في الاربعة ان الحكم اما ان ثبت بدليل مقطوع به اولا الاول الفرض والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فالعزيمة شامل للافعال والتروك لان ترك المنهي عنه فرض ان ثبت بقطعي وواجب ان ثبت بظني وسنة ونفل ان كان دونه فريضة فعيلة من الفرض وهو التقدير والقطع وشرعا ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه اي اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم كالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع
كالايمان والاركان الاربعة اي الصلوة والزكوة والصوم والحج وسمي الفريضة مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ على وجه لا يتغير الا زيادة ونقصانا ولهذا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي يحتمل حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته لانه ثابت بدليل قطعي وعملا بالبدن اي يلزم العمل بموجبه لما مر اي يلزم اداؤه حتى يكفر اي ينسب الى الكفر من الكفر او ادعاه كافرا ومنه قوله لا تكفروا اهل قبلتكم واما لا تكفر من التكفير غير ثابت هنا والتجارة في اللغة كذا في المغرب جاحده اي منكره قولا او اعتقادا لان تصديق العبد ربه بما جاء منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا ويفسق تاركه بلا عذر لانه بترك الاداء مبطل للعمل دون الاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف بالشرع واما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق من الخروج عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء والفاسق مؤمن لانه غير خارج من اصل الايمان واركانه اعتقادا وان كان خارجا عن طاعته عملا فالفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجا عن اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف وبقي الفاسق في العرف اسما للمؤمن العاصي وواجب وهو لغة ماخوذ من الوجوب وهو الثبوت و

السقوط

والسقوط فكان الواجب سمي به لانه سقط على العبد عملا وثبت مما غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكان محكما ولم يسقط علينا اما الواجب فلانه لما لم يعلم قطعا لشبهة في دليله فكانه سقط علينا عملا لا انا تحملنا وشرعا ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد واكثر الواجبات ثبت به والخبر المشهور والعام المخصوص والآية المأولة كصدقة الفطر والاضحية فان ثبوتهما بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر الحديث ضحوا الحديث والواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي عليه السلام لان خبر الواحد مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمعه من النبي عليه السلام كذا نقل عن فتح القدير في باب الامامة وحكمه اي حكم الواجب اللزوم عملا اي يلزم العمل بموجبه كالفرض للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن لا علما على اليقين اي لا يلزم حقيته لثبوته بدليل ظني ومنع الاعتقاد على اليقين وسوى التوضيح والتلويح بين الفرض والواجب في الايعاقب تاركهما الا ان يعفو الله تعالى وقال ابن نجيم مرادهم الاستواء في اصل العقوبة وان اختلفا فيما يكون به العقوبة فان تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغير حرمان الشفاعة لما في اول التلويح ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع العاصي فيه احد لا ان لا يشفع فيه احد فان الشفاعة حق لاصحاب كما ثبته عليه قدر كمال في حاشية شرح العقائد حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا اي لا يفسق بترك عمله وانما يفسق لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع وبانه ترك الواجب لترك ما عليه كذا في المنور واما اذا تركه مأولا بمعنى اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب فلا يفسق ولا يضلل تاركه لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والاول ان كان مستخفا بضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا

ولا مستخفا بل كان متهاونا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح لا فرق عند الشافعي بين الواجب والفرض فانهما مترادفان عنده ففسدت الصلوة عنده بترك الفاتحة وتعديل الاركان فانهما واجبان عنده قلنا ان انكر الشافعي الاسم فلا معنى له لا ثابتا ان اسم الواجب يخالف اسم الفرض وان انكر الحكم فلذلك لان الدليل نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه فاذا تفاوت المدلول وعن يوسف بن خالد السمتي انه قال قدمت على ابي حنيفة عن الصلوة المفروضة فقال خمس فسألته عن الوتر فقال واجب فقلت لقلة تاملي كفرت فتبسم في وجهي ثم تاملت فوقفت ان الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والارض وبيان ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يثبت فرضية قراءة القرآن في الصلوة بسباق الاية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وسياقها وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة او بالاجماع او بان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فوجب ان يكون في الصلوة وخبر الواحد فيه شبهة يثبت تعيين الفاتحة فمن جعل الفاتحة فرضا فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو نسخ ولا يجوز النسخ به بل يجب العمل بالخبر على انه محل مكمل للحكم ومقرر له هذا فيما قلنا وهو كونه واجبا وهكذا القول في كل ما ثبت بخبر الواحد في مقابلة الكتاب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك التسمية فرض عملي وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك قال في التلويح الاتزاع الشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة والتفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤول دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي وهذا مجرد اصطلاح

ولا

ولا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وسنة وهي في اللغة مطلق الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة اي من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقة سيئة وفي الشرع الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب والمراد بهذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاتب على تركها لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره في حكم نوعيها قيل لا يأثم بتركها والصحيح انه يأثم بترك المؤكدة لانه جاء الوعيد بالترك كذا نقل عن النوازل ولانها في حكم الواجب والاثم مقول بالتشكيك فهو في الواجب اقوى منه في المؤكدة من غير افتراض اي فرض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها او نهينا عن اماتتها واحياؤها في فعلها فيستحق الملامة تاركها بتركها الا ان تركها استخفافا فانه يكفر وذلك لان الاستخفاف بها يرجع الى واضعها الا ان السنة الكاملة لفظ السنة عند الاطلاق كما اذا قال الراوي ومن السنة كذا قد تقع على سنة رسول الله عليه السلام وعلى سنة غيره ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة لان المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين اما لرسول الله عليه السلام قولا او فعلا والصحابة وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي مطلقها اي مطلق السنة طريقة النبي عليه السلام لان الشافعي لا يرى تقليد الصحابي او قدر ادى بالسنة ما ثبت بها كما روي عن ابي حنيفة انه الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة وهي اي السنة نوعان سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة

وهو اللوم والعتاب قال ابن همام تاركها مستحق ملوم والاساءة احش من الكراهة و
ظاهر كلامهم ان المراد بالاساءة الاثم وان سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة بل يدخل
الواجب فيها بناء على انه ثبت وجوبه بالسنة والا فالسنة في الواجب ثم اعلم ان
قولهم يلام على تاركها قيده في التقرير باللوم في الدنيا وظاهره انه لا لوم على تاركها في الاخرة
لعدم الامر بها من الله كذا قال ابن نجيم كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم
استوجبوا اللوم والعتاب وتاركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا بالسلاح لان
الاصرار على ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وفي
التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه
السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي انتهى وهذا يقتضي ان المراد بحرمان الشفاعة
عدم شفاعة النبي عليه السلام وهو خلاف ما قدمناه ورووا انه ان اخذ بها احسن وان تركها
لا باس به وكانهم ارادوا بها السنن التي ليست بمؤكدة التي كانوا يطلقون عليها اسم
السنة وتارة المستحب وتارة المندوب وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب
النبي عليه السلام على فعله مع ترك بلا عذر سنة وما لم يواظب مستحب ان استوى فعله
وتركه ومندوب ان ترجح تركه على فعله بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا
بين المستحب والمندوب كسير جميع سيرة النبي عليه السلام في لباسه وقعوده فعنه
عليه السلام انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان عليه السلام وقيامه
اذا جلس في المسجد احتبى بيديه ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يستحق
الثبوت والاعقاب على تركه ولا يذم تاركه وهو اسم للزيادة في اللغة فنوافل العبادات
زوائد على الفرائض والسنن مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل فهو ما ياتيه العبد
طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والتعريف المذكور للنفل تعريف له بحكمه
بعض الشيخ وقع ولا يعاقب على تركه والمراد بعدم العقوبة عدم الاساءة على
ترك

ترك كما قال في التلويح التوضيح ولا يسيء تاركه وظاهر كلامهم ان النفل ما لم يفعله
النبي عليه السلام ولم يثبت بخصوصه لانهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعيها فهو عبارة عن شيء
لم يرغب فيها الشارع بخصوصه واما الفقهاء فالنفل عندهم ما ورد به الحديث عليه السلام
خصوصا او عموما مما عدا الايجاب والنفل دون السنن الزوائد لان تلك صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل والزوائد على ركعتين للمسافر
نفل ولهذا الاخيل انه يثاب على فعله ولا يعاتب على تركه كما في التقرير وفيه الا انه زاد
على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون اثما لخلطه النفل بالفرض والاولى ارجاعه الى الاظهر الى الاستاذ
الى الاقرب وهو كون النفل لا يعاتب على تركه لكونه ابتداء مسئلة يبتنى عليها ان الركعتين
الاخريين للمسافر لا ينوبان عن سنة الظهر كذا في التعليق واورد عليه صوم المسافر
فانه عدم العقوبة موجود فيه ويقع فرضا واجيب بان المراد بالترك الترك مطلقا
وصوم المسافر مؤخر لا متروك واورد عليه ان الزيادة على الايات الثلاث في القراءة
تقع فرضا مع انه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها واجيب بان كونها فرضا بطريق
الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر بقوله فاقرؤوا كالانقلاب النافلة بعد
الشروع فيها وقال الشافعي ما شرع على هذا الوصف وهو عدم العقاب عند الترك
يعني عدم اللزوم ووجوبا يبقى كذلك الا غير لازم بالشروع حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ
بالقضاء ولا يعاتب على تركه لان ابقاء الشيء لا ابتداءه ابتداؤه فهو مخير فيما لم يفعل كما مخير
في ابتدائه تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا
لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا بقي مخيرا فيما لم يفعل
فلا انه يبطل المؤدى وترك تحقيقا لمعنى التخيير في يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا
لغير المؤدى لا قصدا حتى يقال انه ابطال العمل وهو حرام بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
فصار كالمظنون وقلنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه بوجوه

الاول قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى لان الفعل يحصل به بطلانه
الثاني ان ما اداه الا ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له وجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام وذلك انه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء ولهذا لو
مات على حاله كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق و
كونه مسلما الى الله تعالى لا ينافي بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادة بالردة
ولا سبيل اليه اي ولا طريق الى صيانة المؤدى عن البطلان الا بالتزام الباقي ولزومه
اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب
فان قيل صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها
عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور قلنا هو دور معية كالابوة والبنوة
يتوقف كل منهما على الاخر وان كانت ذات الاب متقدمة فكذا انها يتوقف صحة كل
جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة
لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول الاعلى
وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة
لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة
فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول بل فصلا عن
وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع
الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب
لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل فجعلت العبادة
كانها بهذا القدر بمنزلة تمام عبادة الى الدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل ان
ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال
المؤدى

المؤدى فتعارضا قلنا ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان صيانة المؤدى اولى
من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى
قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما
وهو غير المؤدى والثالث هو ان الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي
في غيره او الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله
تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلقوله صار لله المنذور لله تعالى تسمية
بمنزلة الوعد لا فعلا لانه قصد العبادة بنذره وقصد العبادة عبادة كما جاء في
الحديث نية المؤمن خير من عمله فيكون المنذور ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو
المؤدى ثم وجب لصيانته اي النذر الذي هو قول ابتداء الفعل بالرفع فاعل وهو
الشروع فيه فلان يجب صيانة ابتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلوة بقاؤه
بالرفع فاعل وجب لبقاء الفعل اولى يعني ان ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتدائه ووجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل صيانة في الشيئين
وهو ما صار لله تعالى تسمية وقولا فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى اذ معنى العبادة في الافعال
اكثر بالنسبة الى الافعال الاقوال حتى يجب الصلوة على العاجز عن الاقوال والقادر
وبالعكس لا يجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون الافعال والقسم الثاني من المشروع
رخصة وهي ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان او مجازا اربعة انواع بالاستقراء
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر يعني ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما
احق من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها وانما كان ان لا يثبت الرخصة
بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر اعلم ان الرخصة ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر مع بقاء

الا صل اي السبب مشروعا وهو اما ان يكون رخصة حقيقة وهما نوعان احدهما احق من الاخر اي الاول انسب واكمل في المعنى الذي وضع له الرخصة او مجاز الا يطلق عليه اسم الرخصة مجازا وهو نوعان ايضا احدهما اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا او ابعد عن حقيقة الرخصة من الاخر وهذا لانها اي لان ما شرع مع قيام السبب في الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخر وان شرع مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الاخر لم يذكر المص للرخصة تعريفا يشمل اقسامها الاربعة اكتفاء بما ذكره في تعريف كل قسم اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي ما عومل معاملة المباح بترك المؤاخذة مع قيام السبب المحرم اي المثبت للحرمة احترز به عن مثل العيب في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه وقيام حكمه اي الحكم الدليل المحرم وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الاباحة والحرمة في شيء واحد لان ترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه اعلم ان كلامهم مشعر باعتبار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة هنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او غيره فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كالمكره بفتح الراء اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له اجراؤها على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان والعزيمة الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه ابدا ولا يحل بحال لان المحرم وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم ووجوب حق الله تعالى في الايمان بالله تعالى قائم ايضا لكنه رخص لعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما

معنى

معنى فبزهوق الروح وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق بالقلب باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان قد صح واستوفاه الاقرار في كل وقت ليس بركن الا ان في اجراء كلمة الكفر هتكا لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة حتى اذا صبر وقتل كان ماجورا او افطار في رمضان واتلاف مال الغير معطوفا على الكره والصائم المقيم على الافطار او اكره ان اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان الحرمة باقية في الافطار والاتلاف لقيام المحرم وهو شهود الشهر لانه ليس بمسافر ولا مريض وتوجه الخطاب في الافطار وحق الغير في الاتلاف ولان حق الله تعالى لا يفوت معنى وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء او بالمثل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف مع اعتقاد حرمة الترك اي ترك الذي يامر بالمعروف والنهي عن المنكر رخص له الترك رعاية لحقه ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان ماجورا فهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر فيطلعهم بذلك نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تتوقف الفسقة لانهم معتقدون بالاسلام وان كان يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة وان لم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار بذل نفسه مجاهدا فيه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما وتستباح الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى لا يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وجناية اي جناية المحرم على الاحرام اي ما اذا اكره محرم على الجناية على احرامه رخص له ذلك لان حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله يفوت الى بدل وهو القضاء وتناول المضطر مال الغير اي اذا اصابه مخمصة رخص له تناول مال الغير والمحرم وهو ملك الغير قائم في اكل مال الغير والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه لما مر ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اي الحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لان محرم هذه الاشياء

وحرمتها باقية حتى لو صبر يعني تحمل ما اكره وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا ثواب الشهيد لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب المتنبي اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله عليه السلام قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له والنوع الثاني من نوعي الحقيقة ما استبيح اي ما عومل به معاملة المباح لعذر مع قيام السبب المحرم لكن الحكم وهو الحرمة تراخى عنه اي عن السبب الى زوال العذر المانع اتصال الحكم به اذ لا عمل للعلة من حيث قيام السبب يكون الرخصة حقيقة ولكون الحكم متراخيا عن السبب كان هذا دون النوع الاول في كمال الرخصة المبني على كمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان العزيمة اقوى مما كان الحكم متراخيا عن السبب فان قيل المحرم قائم في النوع الثاني كما في الاول فكيف قيل تثبت الحرمة في الاول دون الثاني قلنا ان العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف دلالة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها ونظيره كالمسافر اي الفطر للمسافر في رمضان رخص له بناء على سبب تراخي حكمه من غير ان يكون متعلقا بشيء فان الموجب للصوم والمحرم للافطار شهود الشهر وهو قائم ولهذا لو ادى كان المؤدى فرضا ولكن الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزوم الامر بالفدية عن الصوم لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء او الفدية وحكمه اي حكم الثاني ان الاخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة كالصوم اولى لكمال

لكمال

لكمال السبب وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة فان اليسر لم يتعين في الفطر فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من جهة ان الرخصة لليسر والصوم في السفر يسر من وجه لانه موافقة للمسلمين والبلية اذا عمت طابت وعسر من وجه لانه يضعف عن قطع المسافة ويحل على نفسه ضعف وفي الفطر رخصة تردد ايضا من حيث انه يابى الاكل في السفر ويقوى على قطع المسافة يسر من حيث انه ينفرد في الاقامة في قضائه عسر فاذا تردد العسر واليسر في الرخصة كانت العزيمة صار مخيرا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله والاخذ بالعزيمة اولى يعني ان العزيمة اولى عندنا الا ان يضعفه ويخاف الهلاك على نفسه فح لم يعد ان يفطر لانه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيجب في اتلاف نفسه بما صار به مجاهدا من غير تحصيل المقصود وهو الاداء بالصوم ثم اذا فيه تخليص الموافقة الاخرى ان في تغيير النفس وجوابه يجب عليه ان يجز قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا اكرهه ظالم فلم يكن بالصبر مغيرا للمشروع بل هو مظهر الطاعة من نفسه في احتمال الله ووذلك على المجاهدين واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة والاصر كسر الهمزة الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحركة جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته وكذا الاغلال مثلا لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا اصابته نجاسة واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال في الزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم وعدم التطهير بغير الماء

الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكتابة ذنب الليل على الباب بالجيم
وقتل النفس في نقض التوبة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فسمي ذلك اي ما حط
عنا من الاصر رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهما الاصر والاغلال لم يبق مشروعا
يعني ان الاصر والاغلال من حيث انها واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا
في حقنا لم يكن حقيقة لان الرخصة حقيقة الاستباحة مع السبب المحرم بل مجازا لما ان
الشرع كان للتخفيف علينا والتيسر ولما لم يبق الحكم مشروعا اصلا كان تكاملا في المجازية بعيدا
عن الحقيقة النوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط عن العباد اي سقط اسقاط
ما سقط عنهم لان اسقاط ما اسقط الشرع هو اشبه بالرخصة المسمى بالمجاز لانه هو
المستباح لا النفس مثل سقط قوله ما سقط عن العباد اي باخراج سببه من ان يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات في حق بعض الامة فمن
حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه
بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وذلك كقصر الصلوة في السفر فانه اسقاط
للواجب حقيقة لانه لم يبق الحكم بوجه فسمي رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر
اربعا ولو صلاها اربعا كان اثما لخلط النفل بالفرض فصار كمن صلى الفجر اربعا لان السبب
لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا ولو لم يقعد القعدة الاولى فسدت
صلوته اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة
حقيقة والعزيمة هو الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة وهذا تفيد الاباحة لا الايجاب فلا قصر الا ان يختار العبد القصر كما لا فطر الا
ان يختار الفطر وانما جعلناه اسقاطا للسنة لا بدليل الرخصة وهو ما روي ان عمر
قال ما بالنا نقصر في السفر ركعتين ونحن امنون ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى

خفتم

خفتم فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه
والله تعالى اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن
تصدق به فهو كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة فالتصدق ممن له الحق
باسقاط يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى
التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص وليه فثبت ان الر خصة
في اخراج السبب من ان يكون موجبا للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير وسقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره اعلم ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر
لخوف الهلاك على نفسه من الجوع او العطش او اكره على ذلك يباح له التناول ولا
يسعه الامتناع من ذلك قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار
مباحة في حالة الضرورة ولو صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة ساقطة بخلاف قوله
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الغضب لا من الحرمة اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان فيدل على انتفاء الغضب عند الاكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت
الحل فلا جرم انه لو صبر ثمه يكون شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر ههنا يكون اثما
لارتفاع الحرمة قال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط
الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح
اعلم ان غسل الرجلين ساقط ما دام متخففا مع انه مشروع اذا كان متخففا لان
الخف يمنع سراية الحدث الى القدم حكما فلا وجوب غسل بلا حدث وليست
الرخصة باعتبار ان الواجب هو غسل الرجل يتأدى بالمسح بل باعتبار ان المسح
شرع لليسر ابتداء ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل

يتأدى بالمسح لما شرط ذلك فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة
اسقاط ايضا فصل في بيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة الامر والنهي
باقسامهما التي بينا لطلب اداء الاحكام والمراد بها الامور المحكوم بها وهي العبا دات
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به الذي هو فعل المكلف المشروعة
ولها اي للاحكام اسباب اي علل شرعية لا الاسباب الحقيقية التي هي الايجابات القديمة
اذ لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اي الاحكام اليها اي الاسباب حدوث العالم بيان
للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه اي يقوم
بكفايته ويلي عليه والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء
المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى اسباب الايمان هذا شروع في عد المسببات اي الايمان
والمعاملات على طريق اللف والنشر والصلوة والزكوة والصوم وصدقة الفطر و
الحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات اعلم ان الامر والنهي على الوجه التي
بينا لطلب اداء الاحكام المشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها اي العلل
الشرعية علل جعلية بخلاف العلل العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى فلا شركة
له في الايجاب كما لا شركة له في الايجاد ولا تاثير للاسباب في الوجود الا ان الشرع جعلها
اسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوصلوا
الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل الوجوب في المشروعات جبري لا
اختيار للعبد فيه فلا يعتمد الا قدرته من العقل والتميز والخطاب لاداء ما وجب بالسبب
السابق والاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري اد
الثمن فانه طلب لاداء الثمن الواجب بالسابق وهو البيع لا ان يكون هذا سببا
للوجوب في الذمة وانما يعرف السبب باضافة الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة تدل على الاختصاص وكماله فيما ذكرنا

لان ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث و
تعلق الشيء بالشيء يحدث بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله
كما هو باسمائه وصفاته بايجابه سبحانه وتعالى القديم القائم بذاته تعالى الا ان سببه في الظاهر حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم تيسيرا على
العباد وقطعا للحجج وانما نقول بانه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد وهو
التصديق والاقرار لا ان يكون سببا لوجود الله تعالى او وحدانيته او غير ذلك مما هو
ازلي لاستحالته وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا غنيا عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات ولا
وجوب الا على من هو اهل للوجوب ولا وجوب الا لمن هو اهل له والسبب ملازم اي الباب
الايمان وهو الافاق والانفس على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
يلازم لكل من هو من اهل فلهذا صح ايمان الصبي المميز العاقل لتحقق سببه وهو الافاق و
الانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل ووجوب
الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لانها تضاف اليه
فيقال صلوة الظهر وتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد
دخول الوقت وان تأخر لزوم الاداء الى اخر الوقت وسبب وجوب الزكوة ملك المال
اي النصاب النامي تحقيقا او تقديرا بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال
التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيلها على الحول بعد
وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب الا ان الوجوب بصفة
اليسر ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء
المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره

ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة ايام اخر وكل يوم
سبب لصومه على حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لان
الصبا متفرق في الايام تفرق الصلوة في اليوم والليلة وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق
شهود الشهر اعني الايام بلياليها الا ان الشهر اسم لجميعها وسببيته باعتبار شرف الوقت وذلك
في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد
مضي الشهر ولهذا صحت نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب
الا جواز الاداء فيه بل هو وقت الوجوب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون منهم
المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائطه وجوده متفرد بالانتقاض بطريان ما ينافيه
نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق في بعض
بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس
يمونه ويلي عليه ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الرأس وتتضاعف الوجوب بتعدد الرؤ[س]
من الاولاد الصغار والمماليك وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف
الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط
جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم
العرفة لان الاداء شرع متوقفا مفصلا على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج
فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في اركان الصلوة فان السجود مرتب على الركوع ولا يجوز قبله
وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة فيقال عشر
الارض والعشر مؤنة الارض اي سبب بقائها لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهو
مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الارض لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كان منهم
فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة لان

الكفار

الكفار يستولون بهم علينا فيبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين والا لخرج فلا يبقى
الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص
الرحمن وسبب الخراج الارض النامية بالخراج تقديرا بالتمكن من الزراعة والانتفاع
وانما اعتبر الحقيقة في العشر والتقدير في الخراج لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من
حقيقته والخراج مقدر من غير جنس الخارج وهو الدراهم فيكفي النماء التقديري في
الخراج الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخارج والحاصل
ان كلا من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة فيجب في مملوكة الصبي
وانما كان الارض النامية سببه لانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو
الارض لان الخراج سبب بقاء الارض لانه مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام
الكفرة وعقوبة باعتبار الوصف وهو قدرة التمكن من الزراعة فان الاشتغال بالزراعة
وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للذلة والعقوبة لما روي انه عليه السلام رأى
شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه
السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا
لا يجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الارض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير
معتبرة حتى يجب العشر اذا اخرج من غير ان يزرع وليس هو بعمارة للدنيا واعراض عن
الجهاد ولهذا قلنا لم يجتمعا عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر
لا ينفك عن وصف العبادة فكيف يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلوة
فانها تضاف الى الصلوة فيقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى يجب بوجوب الصلوة
وتسقط بسقوط الصلوة لانها شرطها وما يكون شرطا للشيء يكون متعلقا بذلك الشيء
حتى يجب بوجوب ذلك الشيء كاستقبال القبلة فوجوبه لوجوب اداء الصلوة فكذا
الطهارة لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرط لوجوب الطهارة ولهذا

توضأ قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لان المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله وليس
الحدث بسبب للوجوب وكيف يصلح سببا للطهارة وهو ينقضها وما يكون رافعا للشيء
ومزيلا له لا يصلح سببا لوجوبه وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق بقاء العالم
المقدور بتعاطيها اي توقف البقاء المقدور على تناول المعاملات ومباشرتها وبيانه ان الله
تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل
وهو باتيان الذكور والاناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل
بكفايته لا يكون حاصلا في يده فقدر ما يحتاج اليه كل واحد لا يتهيأ له الا بان اناس اخرين
وباقي ايديهم فشرع لكل واحد طريقا مخصوصا يتأدى به ما قدره الله تعالى من غير ان يتصل به
فساد فشرع للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في
الوطء فان في الوطء على التغالب فسادا وفي الشركة ضياع النسل فان الاب متى اشتبه
على الولد بقي الولد على الام وما بها قوة كسب الكفاية فيضيع الولد وشرع لبقاء النفس
الى اجله طريق اكتساب ما فيه كفايته وهو التجارة عن تراض فان في الاخذ بالتغالب فسادا و
الله لا يحب الفساد واسباب العقوبات كالحدود وذكر الحدود من قبيل تنزل الملائكة
والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات و
ليس بحدود والكفارات ما نسبت اي العقوبات والكفارات اليه من قتل اي بعد
بيان ما فانه سبب للقصاص وزنا وهو سبب للرجم او الجلد وسرقة فانها سبب للقطع
اليد وكذا الرأس سبب للجزية وامر عطف على قتل دائر اي متردد بين الحظر والاباحة
كالقتل خطأ والافطار عمدا في رمضان فان القتل خطأ من حيث الصورة رمي
الى الصيد او حربي وهو مباح ومن حيث انه ترك التثبت واصابة الادمي المعصوم
محظور والافطار من حيث انه اتلاف ما هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على
الصوم محظور والكفارة امر دائر بين العبادة والعقوبة اما العبادة فلانها

الكفارة

الكفارات تتأدى بالصوم وتشترط فيها النية وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما العقوبة
فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين
الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا
الى صفة الحظر فيقع الاثر على وفق المؤثر والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة تمحو
العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف القتل العمد
فانه كبيرة محضة فلا تمحو لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر وكذا اليمين الغموس كبيرة محضة فلا
تصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب
في كلام الشارع وتعلقه اي الحكم به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء
المضاف اليه سببا الى الشيء المضاف لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل اختصاص كمال
وكمال الاختصاص في اضافة المسبب الى السبب لان ثبوته به وانما يضاف الشيء الى الشرط مجازا
لمشابهة بين الشرط والعلة اذ الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم عندها ولو
لهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط اذا لم يمكن تضمين صاحب العلة كصدقة
الفطر وحجة الاسلام فالمراد من السبب الاول الرأس الذي يمونه ويلي عليه وسبب الثاني البيت
والفطر والاسلام شرط الوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين
واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى علينا شكرا
لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة
الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لاقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا
لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت **باب** في افعال السنة وهي شروع في الاصل الثاني
من الاصول الاربعة للاحكام والسنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح
في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من

قول سمي الحديث والخبر او فعل او تقرير اي سكوت عند امر يعاينه من مسلم والالف في الخ سبق ذكرنا في الكتاب ثابتة في السنة اي في قسميها وهو الخبر لان قول النبي عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع بوجوه الفصاحة فتجري فيه الاقسام السابقة ايضا وبيانه في الكتاب بيان فيه الاقسام في الكتاب والحجة والسنة تشاكل الكتاب من حيث الاقسام ن
المذكورة في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك تتأتى في السنة فلا يحتاج الى الاعادة الا ان السنة يفارق الكتاب بوجوه الاتصال لان الكتاب متصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة متصل بالاحاد وهو كثير وبالشهرة وهو بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وهو معدود محصور وهذا الباب لبيان ما يختص السنن وهو وجوه الاتصال وذلك اي ما يختص به اربعة اقسام الاول كيفية الاتصال والثاني الانقطاع عن الاتصال والثالث بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة والرابع بيان نفس الخبر الاول في كيفية الاتصال اي اتصال السنة بنا من رسول الله عليه السلام وهو اي الاتصال على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه شبهة صورة فقط واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما ان يكون كاملا كالخبر المتواتر والسماع منه مشافهة وهو فوق من المتواتر اعلم ان المتوقف المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته
فالخبر حقيقة في القول المخصوص لسبق الفهم اليه عند الاطلاق مجاز في غيره ثم قيل في حد الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او المحتمل للتصديق والتكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا والكل فاسد لان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخباران عن الوجود والعدم والجنس جزء ماهية النوع فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب والنفي والاثبات الا بالخبر فلو عرف الخبر بها لزم الدور والحق ان تصور ماهية الخبر بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم باصل الخبر

بديهيا

بديهيا ضرورة ان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء والمتواتر ماخوذ من قولهم تواتر الكتب اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود والخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله بتتابع النقل اتصالا ليس فيه شبهة الانقطاع عنا حتى صار كالمعاين المسموع من الرسول و هو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم اي اتفاقهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم عن قوم مثلهم الى ان يتصل برسول الله عليه السلام قوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط كما في التلويح وقيل معناه ما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط وهذا الشرط مختلف فيه فاختاره المص تبعا لفخر الاسلام وعند الجمهور ليس بشرط فان الحاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن الحج او يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا نقل عن التقرير وعلى كل من القولين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافا لما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم على الكذب عند المحققين تفسير لكثرتهم بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وهذا الشرط متفق عليه والعدالة وتباين الاماكن تاكيد لعدم تواطئهم على الكذب و ليس بشرط في التواتر ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يكن متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام وعند العامة ليس بشرط ويدوم هذا الحد وهو قوم لا يحصى عددهم الى اخره في الاتصال كلما وقت فيكون اخره اي اخر المتواتر كاوله واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط متوفرين في الكثرة كنقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وانه اي المتواتر يوجب علم اليقين اي علما يقينيا كما يوجب العيان اي الحس علما ضروريا لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم

مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب ولانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا علم له بذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لان المتواتر المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد يستلزم جواز كذب المجموع وايضا خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود ... وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية و تفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واحتمال الكذب في الخبر احتمال عقلي خارج من مدلول الخبر ولو قيل مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بالنسبة الى السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيضين والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية او يكون اتصالا فيه شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الائمة تلقته بالقبول كالمشهور وهو اي الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم

على الكذب

على الكذب وهو اي ذلك القوم اهل القرن الثاني ومن بعدهم وهم اهل القرن الثالث والعبرة للاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا في القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانما كان الخبر المشهور يوجب علم الطمانينة هي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها شرحها
زيادة اليقين وكمالها كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الائمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الائمة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن وحاصله ان العلم به استدلالي وصار حجة للمعارضة كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا ان اصحاب النبي عليه السلام منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح فيما من حالهم هم الصدر فا
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقي الائمة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد تنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوافر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب ثم اعلم ان الخبر المشهور لا يوجب علم اليقين لان ما يوجبه يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح لانه لما كان في الاصل من الاحاد بقي فيه شبهة لان

علم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع عن الاتصال وقد بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الاصل فسقط علم اليقين فكان في انكاره تخطئة اهل العصر الثاني في قبوله لا تكذيب الرسول لكونه احاد الاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا ولكنها بدعة وضلالة بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول لان اوله كآخره فصار المتواتر كالمسموع من الرسول وتكذيب الرسول كفر او يكون اتصاله بنا اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر انما خصه بالذكر مع ان ما قبله مغن عنه رد القول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل الثاني دون الاول وانه اي الخبر الواحد يوجب العمل لافادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه وهي كافية لوجوب العمل دون علم اليقين اي لا يوجب علما يقينيا وهو مذهب اكثر العلماء وجميع الفقهاء بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول يعني ان وجوب العمل بخبر الواحد ثابت بالادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه الاية وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فقد الحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذا الكلام يتناول كل واحد من احاد الجمع لما عرف ان الجمع المضاف الى الجماعة وهو ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولك ركب القوم دوابهم وهذا لان كل واحد منا مكلف بما هو قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات انما خاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم مشهور حاله البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة واما السنة فقد صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما اهدي اليه وخبر سلمان في الصدقة والهدية حين اتى بطبق رطب فقال هذا

صدقة

صدقة فقال لاصحابه كلوا وامر اصحابه بالاكل لان الصدقة حرام على النبي عليه السلام ثم اتى بطبق على رطب وقال هذه هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل فلو لم يكن خبر الواحد حجة الرسول للعمل به لما اعتمد على ذلك فيما اكل ولما كلف السامعين الايمان بما نزل الله تعالى وشهور من النبي عليه السلام بعث الافراد الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا الى مكة وعبد الله بن انيس الى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد واما الاجماع فلانهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها روي ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من قريش ولم ينكر احد وقد رجعت الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وكذا الامة اجمعت على قبول اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واما المعقول فهو ان خبر المسلم العاقل العدل يحمل على الصدق الظاهر لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به لان العمل صحيح بغير علم اليقين كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به خبر الواحد وهو قول النبي عليه السلام لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به وقيل المعمول به ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا يقبل اصلا وهو قول القاشاني وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين وبعض المحدثين ومنهم احمد بن حنبل وداود الظاهري لا عمل الا عن علم بالنص ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تتبع ما لا تعلم والابرهم على الحكم بالبينات لان هذا الاصل شرك بكتاب الله تعالى بخلاف القياس فلا قياس عليه اذ غير لازم فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة وهي العلم لا عمل الا عن علم فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم والامر وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقال بعضهم وهم اهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما بينا من اجماع الصحابة على العمل باخبار الاحاد واجماعهم موجب للعلم وثبوت

الملزوم يستلزم ثبوت اللازم والى هذا اشار بقوله او يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم هذا تعليل لسابق على ترتيب اللف ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع في القياس والشهادات وغير ذلك والاية غير مجراة على عمومها وهو العموم المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين فان قبل خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل من الفروع قلنا ايضا ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم اجيب عن الثاني بانا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد المحتمل العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وعن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في تفاصيل احوال الاخرة فروعها لا في اصولها ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل يعني في الامور الجملية كالحشر والصراط ونحو ذلك والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد ورد بانه لم يرم عقد القلب في احكام الاخرة وهو معنى العلم قد ينتفي في وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بالمطابقة في كل منهما فصل في تقسيم الراوي ويتغير بتغيره الخبر والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوا والعبادلة المشهور عند المحدثين ان العبادلة اذا اطلقت تنصرف الى اربعة وليس ابن مسعود منها قال الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات ان عبد الله بن زبير هو احد العبادلة الاربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله

بن عباس

بن عباس وعبد الله بن زبير وعبد الله بن عمرو بن العاص قال ابن الهمام في فتح القدير ان الحق دخول عبد الله بن مسعود في العبادلة لان هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود اولى بذلك لتقدمه وملازمته له عليه السلام وعلى هذا يدخل فيه كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم رضهم ممن اشتهر بالفقه والاجتهاد والعبادلة جمع عبدل لان بعض العرب يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء الا انه كان حديثه حجة يترك به القياس سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس يتايد القياس بالحديث وان كان مخالفا له يترك القياس ويعمل بالخبر واستدل عليه بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله او علته التي يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله والثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الفرع الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواترا المعنى وان كان احادا غير متواترة فيكون اجماعا خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضا قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وان عرف الراوي بالرواية والعدالة والضبط والحفظ دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس بن مالك وابي هريرة وسلمان وبلال رضوا وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع النبي عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه اي القياس لم يترك الحديث الا بالضرورة اي الا بضرورة انسداد

باب الرأي فيترك ويعمل بالقياس وعند بعضهم يعمل بالحديث ان تلقته الامة بالقبول والا فالقياس
الصحيح شرعا مقدم على روايته بسد باب الرأي فيه لان ضبط حديث رسول الله عليه
السلام والوقوف على كل معنى اراده من كلامه امر عظيم الاسيما وقد اوتي جوامع الكلم على ما قال النبي
عليه السلام اوتيت جوامع الكلم ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث
ان يكون نقله بغير لفظ الراوي نقلا لما فهم من المعنى ولا شك ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر
فهمه من العبارة فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام لم يؤمن ان يذهب
عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فقلنا بترك روايته
اذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح من كل وجه الا اذا
انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للقياس لو كان عليه نصا فاعتبر وا فانه يقتضي وجوب العمل
بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ بن جبل كما سيجيء او معارضا للاجماع فان
الامة اجتمعت على حجية القياس كحديث المصراة فيه رواية جمعة والمراد الشاة التي جمع
اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن روى ابو هريرة ان
النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فالعمل برد صاع
من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان ضمان العدوان
مقدر بالمثل صورة او معنى لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة و
معنى والقيمة لان القيمة الاصلية للاشياء القيمة انما هي الدراهم والدنانير ويظن من
ان هذا المقال تحقير لابي هريرة وليس كذلك فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي
عليه السلام حتى قال له زر غبا تزدد حبا اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على
القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقدم

الخبر

قوله زر غبا اي يوما وبعد يوم
مخ

الخبر بل خبر كل عدل ضابط مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر
انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر
ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا لن
للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه
شيخ واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لا لعدم فقه الراوي على ان لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها
لانه كان يفتي في زمان الصحابة وذلك الزمان لا يفتي الا فقيه مجتهد فلا وجه لرد حديثه وهذا وان كان فيه
حفظ الجانب ابي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم
فانهم ردوا خبر ابي هريرة الوضوء من مماسة النار كذا في التقرير ورد في التلويح
بقوله وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة الوضوء عن مماسة النار
ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه انتهى كذا في التحرير مرجحا لتقديم الخبر
على القياس كما هو قول الاكثر فالحق تقديمه عندنا على القياس مطلقا كذا قاله ابن نجيم
وان كان اي الراوي مجهولا في رواية الحديث وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع
النبي عليه السلام وقيل كونه مجهولا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم
العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين لم يعرف الا بحديث او حديثين
كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان
قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر
بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع والاخذ وبعضهم
ان اسم المؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن
اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا في التلويح قبل هذا

لغ
يغني

ليس بكلام حسن فان روى عنه السلف وصححوه وعملوا به او اختلفوا فيه اي في
قبول حديثه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه وموافقة القياس
فالكلمات احدها الا يقبل او سكتوا عن الطعن والرد مع بعد ما اشتهرت روايته
عندهم صار حديث ذلك المجهول كالمعروف اي مثل حديث المعروف اما في الاول فلانه قبله
اهل المعرفة من اصحاب النبي عليه السلام الذين لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فقبلوا
الحديث دل انه صح عندهم انه مروي عن النبي عليه السلام واما في الثاني فلانه لما قبل بعض العلماء
المشهورين صار كانه رواه بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان في بروع
بنت واشق مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى النبي عليه السلام عليه لها بمهر
مثل نسائها فقبله ابن مسعود رض لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول
بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله ورده علي وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده
اذ الفرقة وقعت قبل الدخول والمعقود عليه عاد اليها سالما فصار كما لو طلقها قبل
الدخول بها ولم يسم لها مهرا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه مخالف للقياس عنده كما
ذكرنا وقول علي وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا على ما بينا في قول ابن مسعود
وانما يترك هذا الخبر اذا خالف القياس واما في الثالث فلان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضاء بالمسموع فكانهم قبلوه ورووا
عنه وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد مستنكرا اي مستنكرا ومنكرا فلا يقبل
حديثه ولا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار الى ان الحكم في رواية المعروف الذي
ليس بفقيه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق الا ان يكون مخالفا للقياس
من كل وجه والحكم في رواية المجهول انه لا يكون حجة الا ان يتأيد وهو قبول السلف او
بعضهم روايته ومثال المستنكر حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ فقال بعض

الصحابة

ده

اي لاعرابي مسعود سرو الله به
اي اعتراض
مخ

فاسد لاحاجة واعتبار اتباع الطعن ان لم يكن
بعد ان السلف لا يتهمون بالتقصير فاذا سكتوا
عليه مع نقلهم دل على انه مقبول عندهم

الصحابة ان كان شيء منك نجسا فاقطعه ومثل حديث فاطمة بنت قيس انه اخبرت بان
زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض لها النبي عليه السلام النفقة والسكنى ورده عمر رض وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان
اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص
لتلا النص وروى السنة وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل
به في خبر القرون اذا وافق القياس حتى لا يترك به القياس ولم يجب العمل لان من كان في
العصر الاول فالعدالة ثابتة له ظاهرا لانه من قرن العدول لقوله عليه السلام خير القرون قرني
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة
والقرن الثاني التابعون والقرن الثالث تبع التابعين فيترجح جهة الصدق فيجوز
باعتبار هذا الظاهر وباعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف لم يتمكن التهمة فيه فجوز
العمل ولا يجب الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق الضعيف واورد عليه انه لو وافق
القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة جواز العمل به واجيب بان فائدته جواز اضافة
اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن مانع القياس منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث واما
بعد القرون الثلاثة فلا يجوز العمل به لغلبة الكذب فعلى هذا صح عند ابي حنيفة القضاء بظاهر العدالة
لانه في القرن الثالث وعندهما لا يصح فهذا الاختلاف العهد وانما جعل الخبر حجة من شرائط الراوي
هي من صفاته وهي اربعة العقل وهو نور اي قوة شبيهة بالنور فانه يحصل بها الادراك
قبل ذلك النور في بدن الانسان وقيل في الراس وقيل في القلب يضيء اي يصير ذا ضوء بذلك
بذلك النور طريق يبتدأ منه طريق به اي بذلك الطريق نائب فاعل والمراد به الافكار
وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب في صحيح اضافتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها
ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب من حيث متعلق يبتدأ بمعنى المحل
والمكان ينتهي اليه اي الى المحل درك الحواس اي ادراكها فيقع ابتداء عمل القلب بنور العقل

من حيث ينتهي اليه درك الحواس ومن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي
الا بنظر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة كما اذا نظر الى نا
البناء فيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم وغير ذلك من
الاوصاف التي لا بد للبناء منه فيدرك بما يدرك القلب المطلوب بتامل اي التفاته اليه
والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وايجابها الدرك للقلب وتوليدها فان
الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى بل العقل بدل القلب
كما معرفة ما غاب عن الحواس في القلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق من الله تعالى كما سراج
فانه نور يبصر به العين عند النظر ولا يوجب رؤيته ذلك والشرط في العقل الذي هو شرط في
كون خبر الراوي حجة الكامل خبر الشرط منه اي من العقل وهو اي الكامل عقل البالغ دون
القاصر منه وهو اي القاصر عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان العقل كان معدوما فينا
جبلة ثم يحدث شيئا فشيئا فهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام
بادنى درجات كماله واعتداله ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم البلوغ مقامه الذي هو دليل عليه
في الغالب مقام تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء يقع على الكامل من شاذ ذلك فلم يقبل خبر الصبي
في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعل الصبي وليا في ما النقصان عقله في امر الدين اولى وكذا المعتوه
المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا فلا يدخلان تحت اسم العاقل
مطلقا هذا اذا كان السماع والرواية بعد البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية
بعده يقبل قول الجميع اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا تقديره في سن التحمل ولا خلل ايضا في روايته
لكونه عاقلا كاملا فقيل يقبل رواية العبد وان لم يكن وليا في امور نفسه فان ذلك لحق المولى
لا لنقصان في عقله والضبط هو لغة الاخذ بالحزم وشرعا ما ذكره المص بقوله سماع الكلام
كما يحق سماعه اي سماعا فاضلا سماعا يتيح حسن ضبطه ورعايته بالاحتراز الذي يقبل عليه بالكلية
لئلا يخرج منه شيء ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا او شرعيا ثم حفظه اي الكلام ببذل المجهود له

مصدر

مصدر بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعسور بمعنى العسر اي ببذل قدرته وحفظه بالتكرار الا ان يحفظ
ويجوز ان يكون بمعنى المفعول اي ما يبذل اي ببذل المقدور ومن السعي في الضبط والفهم
تكرار للسامع والمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان
يعمل بموجبه بدنه ومراقبته احتراز عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيفتر ومراقبته بعض
ما القى اليه بمذاكرته بتاتا ثابتا على اساءة الظن بنفسه الى الاداء متعلق بقوله ثم الثبات
عليه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينساه بل يعتقد انه اذا تركه نسيه اولا يجزم سوء الظن
بنفسه وانما اشترط الضبط لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق في الخبر وهو لا يتحقق
الا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع الى ان يروي وهو نوعان احدهما ضبط
المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم اليه ضبط معناه شريعة و
هو الفقه اي الدليل وهو الكمال ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي ينصرف
اليه ولهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم القسم الاول
من الضبط ظاهرا ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه
وهو مذهبنا في ترجيح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه دون غيره
وانما شرط سماع الكلام كما يحق لان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام و
ربما يخفى على المتكلم الهجوم ليعيد عليه ما بقي وقد يرد في السامع بنفسه فلا يرى نفسه اهلا
لتبليغ الشريعة وانما يؤخذ الدين منه حتى يستعيد اول الكلام من المتكلم ويسمع حق
السماع ويتوهم حق التوهم والعدالة وهي هيئة راسخة متمكنة في النفس يحملها على
الاجتناب عما هو محظور دينه وهو في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة و
فلان عادل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور
وهو الميل وهي نوعان كامل وقاصر والمعتبر هنا الكامل وهو رجحان جهة الدين
اي ما ظهر بالتجربة رجحانها والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا عن

دينه عما يعتقده محرما في الدين من الشهوات لا زيادة الكمال الاستقامة غاية لا نهاية لها تتفاوت
بتقدير الله تعالى ومشيته فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج وتحفظ حدود الشرع وهو
اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وهو ادنى العدالة حتى اذا ارتكب كبيرة او
اصر على صغيرة سقطت وصار متهما بالكذب لان من لا يتحامى من جنس الفسق لا
يتحامى الكذب الذي هو نوع من الفسق وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها دون القاصر الا ان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر اخر يصده عن الاستقامة وهو النفس فانه الاصل في الاصل العقل وانه داع الى الكل
بخلاف العقل والشرع فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل
فلا يكون عدلا مطلقا والاسلام ولما كان الاسلام والايمان عبارتين عن معنى عند علمائنا نا
فسره بحقيقة الايمان اي التصديق وهو اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته
وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي كذا في التلويح والاقرار بالله تعالى هذا ظاهر
في ان الاقرار ركن من الايمان وهو قول شمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء و
ذكر في المواقف ... وفي المسايرة انه منقول عن ابي حنيفة ومشهور عن اصحابه و
بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون
باللسان بالقلب يكون فيكون كل منهما ركنا والبيان فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز
وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وعند اكثر الائمة كما في المواقف انه التصديق
فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
كان مؤمنا عند الله تعالى واختاره الشيخ ابو المنصور ورجحه في التلويح بانه هو الموافق في
اللغة والعرف لان ... محل القلب خفيا فنيط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا

اتفق

اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره الحربي فاقر صح ايمانه في حق احكام
الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر
والميل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه تبديل الاعتقاد كما هو واقع
باسمائه لا تحقيقه قال في المواقف حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور
المحققين وغيرهم مع تجويز العلم بحقيقته خلافا للمعتزلة للفلاسفة والغزالي والامام
الحرمين وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع والمراد بالاسم ما يدل على الذات
مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال واقرار
قبول احكامه اي الاعتقاد بها وشريعته وهي اعم من الاحكام والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا
بمعنى ان الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يتوجه الاشياء ويتبينها على وجه الاجمال
بان يتوب بان الله تعالى واحد عالم قادر حي واما شرط الاسلام وان كان الكذب حراما في كل دين
لان الباب باب الدين والكافر منهم في الا انه يعاد نيابة في الدين سعى لما يهدم الدين الحق باد خال
ما لم يمنعه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لان العداوة
سبب داع الى الكذب لا لنقصان في عقل وضبط والاسلام نوعان ظاهر وهو ما يثبت
بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين من غير ان يوجد منه اقرار
باللسان وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو اهله
الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه لا الاخر وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا
التفصيل كمال لا يتعذر شرط لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه كما هو
وانما شرط الكمال بالاخرة فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا وهو ما عددناه
اجمالا وان عجز عن بيانه وتفصيله وتعبيره بخلاف ما قاله بعض مشايخنا بان ذكر الوصف
على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما ذكره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف
المؤمن على سبيل التلقين فيقال له اليس الله بعالم وقادر وكذا وكذا ... عليه

الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر كمال الاسلام وليس المراد بالاستيصاف ان يسأل عن
صفات الله تعالى او يسأل عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه
العقول والافهام والاذكياء والعلماء يجهلون صفات الله بل المراد ان يذكر صفات الله
تعالى التي يجب ان يؤمن بها المؤمنون ويسأل اهو كذلك ام لا فان شهد ان الله تعالى موصوف
بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وعليه دليل الحديث انه عليه الصلوة و
السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا
الله وان رسول الله قال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وكان الاستيصاف
دأبه وكما قال الله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
وقد كان هذا الامتحان من رسول الله عليه السلام والمسلمين بالاستيصاف على
الاجمال اعلم ان امارات الاسلام قائمة مقام البيان من الصلوة بجماعة وايتاء الزكوة
واكل ذبيحتنا واعلم انه يكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبرائيل وميكائيل وموسى وعيسى والتورية والانجيل
حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها يكون كافرا كذا ذكره ابن نجيم والمهدي الا ولان الخبر
انما يجعل حجة بالشرائط المذكورة في الراوي لا يقبل خبر الفاسق لعدم العدالة والكافر
لعدم الاسلام والصبي والمعتوه لعدم العقل الكامل والذي اشتدت غفلته لعدم
الضبط وفق القياس في القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع ٤
الانقطاع للحديث عن النبي عليه السلام وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار وهو في اصطلاح الفقهاء والاصوليين ما انقطع اسناده
بان يقول الراوي الامام الثقة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام كذا في المنور
قال في التلويح ان ذكر الراوي الذي لم يصحب جميع الوسائط فالخبر مسند وان

ترك

ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل
بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا بل واسطة فمرسل هكذا عند المحدثين وهو اي
المرسل اربعة اقسام الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث
والثالث ما ارسله العدل في كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه وهو ان كان من
الصحابي يقبل بالاجماع الا ان من صحت صحبته مع النبي عليه السلام يحمل حديثه اذا اطلق الرواية
فقال قال النبي عليه السلام الا على سماعه منه عليه السلام وان احتمل الرواية من غيره
كذا قال في المنور قال ابن نجيم ان الصحابي اذا قال قال النبي عليه السلام لا يكون مرسلا اذا
صرح بانه سمعه من النبي عليه السلام وان بينه وبينه رجلا فلا يجوز حمله على السماع
منه عليه السلام والصحابي عند اكثر المحدثين وبعض الاصوليين من لقي النبي عليه السلام و
مات على الاسلام او ارتد وعاد في حيوته واما بعد وفاته ففيه نظر والاظهر النفي وعند
جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتابعا مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان
عرفا ولا تحديد في الاصح وقيل ستة اشهر وقيل سنة والمرسل من القرن الثاني اي التابعين
والثالث اي اتباع التابعين كذلك اي يقبل ويكون حجة عندنا وقول مالك واحمد
وجمهور المعتزلة وقال الشافعي لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه اخر ولذا
قال قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولنا ان المرسل
حجة بالنص وهو عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا اخبر من لا يكون فاسقا
وجب القبول لما مر في بيان ان خبر الواحد حجة وارسال من دون هؤلاء اي ارسال
العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك اي يقبل عند الكرخي فانه لا يفرق بين مراسيل
اهل الاعصار ويقول من يقبل روايته مسندا يقبل روايته مرسلا للمعنى الذي بينا خلافا
لابي ابان لان الزمان زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان الا ان تروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده فيقبل واما الرابع وهو الذي ارسل من وجه واسند من وجه

مقبول عند العامة لانه لا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبل فقد
اختلفوا فيه فقال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال تمنع القبول
فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقال اكثرهم انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق قال ابن نجيم اطلقه ليشمل ما اذا اسنده
المرسل اما الاول فلاحتمال انه سمع الحديث من شيخ المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا
فارسله اعتمادا عليه ثم قد ذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده و
الثاني فلان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم القبول لاسناد المسند
لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر واما الانقطاع الباطن
وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل وانقطاع بالمعارضة فان كان النقصان
في الناقل لفوات بعض شرائط من العدالة والضبط والعقل والاسلام فهو على
ما ذكرنا اي لا يقبل خبر مثل خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة
في امور الدين بيننا وبين الكفار والعداوة تحمل المرء على مكابرة عقله فيما يخبر بعدوه وخبر
الفاسق فانه ليس بحجة في الدين اصلا لعدم تحاميه الكذب بفسقه ويلحق بالفاسق
المستور وهو من لم يظهر عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة
حتى يظهر عدالته وخبر الصبي فانه ليس بحجة كخبر الفاسق فانه في امور الدين لم يلزم الغير ابتداء اي
عن ان التزم لانه غير مخاطب فيلحق بالصبي المعتوه وهو من تختلط عقله ولم يزل لا يقبل
خبر المعتوه وخبر المجنون وهو عديم العقل او في خبر المغفل وهو الذي يكون به غلبة النسيان
فلا يتيسر له ضبط ما سمع فيلتحق بغلبة النسيان الذي انتقص عقله ويلحق به المتساهل
وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم فيكون
بمنزلة المغفل اذ ظهر ذلك في اكثر اموره وان كان الانقطاع الباطن بالعرض على الاصول
هذا هو الوجه الثاني من الباطن وهو الانقطاع بدليل معارض وهو على اربعة اقسام

لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة علما
نفسه وليس له ولاية ملزمة على نفسه وانما
هو بتجوزه في الكشف يكون متعدية

بان

بان خالف م
الخبر الكتاب كمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان عند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين واوجب نقل الاستشهاد الى
ما يعهدون في مجالس الحكام دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع يمين المدعي فهو مردود ومنقطع
لان الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول عليه السلام شبهة فكان رد ما فيه
شبهة بيقين احق من رد ما لا شبهة فيه او السنة المعروفة اي المشهورة كمعارضة حديث
الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر اي على المدعى عليه حصر
جنس البينة على المدعي واليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي في خبر الواحد
لان كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا ينافي   فنص
بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض او الحادثة بان لا يكون الحديث شاذا في ما اشتهر من
الحوادث وعمت به البلوى وهو دليل انقطاع لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت حكم الحادثة
كخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع من الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء
من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها فان قيل جعل هذا القسم
من اقسام المعارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ على النبي عليه السلام
او ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدليل وجوب التبليغ او الدال على عدالتهم
او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول اي من اصحاب النبي عليه السلام بان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم تجر المحاجة بينهم بذلك الحديث   بذلك م
كان مردودا ومنقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل فان عدم المحاجة
دليل انقطاع الحديث وزيافته لانهم الاصول في نقل الشريعة لا تهمة عليهم في ترك الاحتجاج واستعمال
الرأي في موضع النص غير جائز فلو ثبت النص من رسول الله عليه السلام لما اختلفوا بارائهم بل
تجري المحاجة بينهم بذلك الحديث فاذا تركوا المحاجة علم ان الحديث منقطع غير متصل بهذا اي
في انقطاع الخبر بالمعارضة لان اعراض الصحابة يعارض اجماعهم على عدم قبوله على ترك العمل

به فيحمل على انه سهو او منسوخ والثالث اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنة فى بيان
محل الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد وهذا احد المحلين فى الفروع
والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين الذى المحل الذى جعل
الخبر فيه ذلك المحل حجة والمراد بمحل الخبر الحادثة التى ورد فيها الخبر وهى اما حقوق الله تعالى
وهو ما شرع للنفع العام عبادة او معاملة او عقوبة سواء كان خالصا او فيه حق
العبد ايضا بدخل حد القذف والقصاص سواء كان ابتداء عبادة او بناء عليها
عند الجمهور وسواء كان عبادة مقصودة كالاركان الاربعة او تبعا كالوضوء او
كان معنى العبادة تابعا كالعشر او ليس كذلك كصدقة الفطر او دائرا بين العبادة والعقوبة
كالكفارات واما حقوق العباد فان كان المحل من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه
حجة بلا شرط عدد وتعيين لفظ بل بالشروط التى مر ذكرها وما هو عقوبة يسقط بالشبهات
فخبر الواحد فيه حجة ايضا عند ابى يوسف وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد
يفيد علم غالب الظن وهو كاف للعمل فى اقامة الحدود وكما فى البينات فان الزنا يثبت بشهادة
اربعة والسرقة والقذف يثبت بشهادة اثنين ولا يثبت اليقين بها ولما جاز اثباتها
بدلالة النص والثابت بها فيه شبهة فان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد اللواطة بدلالة نص
الزنا وقوله تعالى الزانية والزانى ومواضع الشبهة مخصوصة منه والعام المخصوص دليل ظنى
حتى صح تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فدلالة نص شأنه يكون اذ منه ضرورة فيكون ظنيا
ضرورة قلنا ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالضرب
من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة وكما ان من الديانات
كالاخبار بطهارة الماء او نجاسته فكذا يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة فاذا اخبر الواحد
العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره خلافا للكرخى فى العقوبات قال الكرخى خبر
الواحد فى العقوبات لا يكون حجة لان ما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما

لا يجوز

لا يجوز اثباتها بالقياس واما جواز اثباته بالطريق الثابت بالنص الذى لا شبهة فيه وهو
تواتر على خلاف القياس فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس فى معناه من كل وجه و
خبر الواحد ليس فى معنى الشهادة لان الشهادة منظورة وخبر الواحد ... ولان الشهادة يتوقف
على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بها بدلالة النص
ولهذا لم يوجب ابو حنيفة الحد فى اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما قضاء الشهوة
فى محل محرم خال عن احد الملكين وعن شبهتهما والا بالخبر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام
اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى والاسفل وان كان المحل من حقوق
العباد التى كانت مما فيه الزام محض اى من كل وجه كالبيوع والاشربة يشترط سائر شرائط
الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما واما اذا كان
كافرا فلا يشترط الاسلام وكونه غير محدود فى القذف وان لا يجر بشهادته لنفسه مغنما ولا
يدفع عنه بها مغرما وغيرها مع العدد وهو رجلان او رجل وامرأتان فى غير الحدود والقصاص
وما لا يطلع عليه الرجال واما فى حد الزنا فشرط اربعة رجال وفى بقية الحدود والقصاص
رجلان وفى الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة واحدة فى المعروف ولفظ الشهادة ده
فلو قال اعلم او اتيقن لا تقبل شهادته والولاية اى الحرية فلا شهادة للعبد وقت الاداء ولو
مكاتبا او مدبرا او ام ولد وانما شرط الامور المذكورة لان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة
قائمة بين اثنين لخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بخبر حتى يظهر
ظهور ترجيحه بالتأكيد على غيره من يمين او شهادة فطمأنينة القلب الى قول الاثنين اكثر منه
بقول الواحد ولان التزوير والتلبيس والحيل فى الخصومات تكثر فاحتيج الى زيادة توكيد فشرط
زيادة العدد ولفظ الشهادة والولاية تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر
الوسع والامكان قال فى التلويح لان لفظ الشهادة تنبئ عن كمال العلم لانها المشاهدة
هى المعاينة والعلم يشترط فى الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا

فدع والولاية تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية
فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه ومن ذلك اى القسم الذى فيه الزام
من حقوق العباد الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع فى ملك النكاح او ملك اليمين لما فيه
من الزام حق العباد وهو زوال الملك لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاء
الحل يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حق الله
تعالى قال ابن نجيم لا يثبت الاخبار بالرضاع الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان
ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف الاخبار بحرمة الطعام لان حرمة التناول تقبل
الفصل عن زوال الملك واعتبر امرا دينيا وان كان المحل من حقوق العباد لا الزام
فيه كالوكالات والمضاربات والاذن فى التجارة والرسالة فى الهدايا والشركات
يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز اى يكون المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا
كان او بالغا كافرا او مسلما حرا او عبدا حتى لو اخبره صبى مميز او كافر او فاسق بان فلانا وكله او ان
مولاه اذن له فوقع فى قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره ولان رسول
الله عليه السلام كان يقبل الهدية من البر وغيره وكذا الاسواق من لدن رسول الله
عليه السلام الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون ويعتمدون على خبر
كل مميز يخبرهم بذلك دون العدالة لان اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية
الحرج على ان المتعارف بعث العبيد والصبيان بهذه الاشغال والعدول والثقات
لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير فكان الحرج لازما هنا
وان كان فيه اى فى المحل الذى كان من حق العبد الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر
المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذى لم يهاجر

واخبار

[illegible]

واخبار البكر بالنكاح والاخبار بالعيب ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجه كونها الزاما
فى العزل والحجر والفسخ انه يبطل عمله فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان كلا من الموكل
والمولى يتصرف فى حقه وفى الالزام فى البكر نفاذ النكاح عليها والمقتضى عليها المنع
من التزويج فى المستقبل وعدمه من حيث انه يمكنها فسخه وقت الاخبار وفى الشفيع
يلزمه سقوط الشفعة على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف فى الجانى يلزمه الارش الجناية
تقدير عدمه والمسلم الذى لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الاداء لا على تقديره يشترط
فيه احد شطرى الشهادة اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط عند ابى حنيفة
فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لانه شبيه بالالزام يوجب اشتراط
العدد والعدالة وعدمه يوجب العدم فقلنا باشتراط احدهما وقالا لا يشترط الا التمييز
لانه من المعاملات والخلاف فى الفضولى اما الوكيل اى الموكل والرسول فلا يشترط
فيهما الا التمييز لان عبارتهما عبارة الموكل والمرسل والفرق بين الوكيل والرسول فى اللفظ
مثل ان يقول وكلتك بكذا او ان يقول ارسلتك الى فلان بكذا او القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المختصة بالسنن فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية
فيه والانقياد له والعمل قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ذكر
المحققون ان النبى انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الآخر
المشهور الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه كذا نقل عن المسايرة وقسم يحيط العلم
بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه ودعوى الكفار الالهية
الاصنام مع علمنا بانها جمادات منحوتات ودعوى زرادشت اللعين ومسيلمة ومانى
وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق والنبوة لا تثبت الا بالمعجزة تميزا للصادق
عن الكاذب وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان او باليد بحسب الامكان

وقسم يحتمل فيه الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله فهما يمنعانه عن الكذب ويحتمل الكذب لتعاطيه محظور دينه و
حكم هذا القسم التوقف فيه لاستواء الجانبين في الاحتمال وقسم يترجح احد احتماليه
على الآخر والمراد هنا هذا النوع كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه يترجح
لظهور غلبة عقله ودينه على هواه لامتناعه عما يوجب الفسق كما ترجح جانب الكذب
لو اشتهر الفاسق ورد الفاسق شهادته فانه يترجح جانب الكذب لفسقه وحكم المعمول
الا عن اتقانه وتحقيقه ولهذا النوع اطراف ثلث طرف السماع وطرف الحفظ وطرف
الاداء وذلك اي طرف السماع اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان
منها في نهاية العزيمة واحدهما احق من الآخر وقسمان منها في الرخصة وهو ما يكون من
جنس السماع بان يقرأ على صيغة المجهول وفي بعض النسخ على صيغة المخاطب على المحدث
بكسر الدال من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول مستفهما اهو كما قرأت فيقول نعم او ان يقرأ
المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال عامة اهل الحديث ان قراءة المحدث
عليك احق لانه طريقة الرسول عليه السلام وهو ابعد من الخطأ والسهو وهو المطلق
من التحديث والمانع فيه فانه اذا قال حدثني فلان يقول انهم ... سنة لسمع منه وقال
ابو حنيفة قراءتك على المحدث اقوى واحق من قراءته عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله
لكونه مأمونا عن السهو والغلط بخلاف غيره وانما القسم الثاني اي ثاني قسمي الرخصة فهو ان يقول
او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا
بعنوان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء
ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره الى ان يتصل بالنبي عليه السلام ويكون متن الحديث
ثم يقول المحدث اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا
من الكتاب من الغائب كالخطاب وكذا الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب

كالكتاب

كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني
بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالته هذه فاروه عني بهذا
الاسناد فاذا ثبت عند المرسل اليه انه كتاب فلان او رسالة فلان حلت له الرواية
لان الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن دنى والرسول كالكتاب بل اقوى لان الرسول ينقل
كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق الا ترى ان النبي عليه السلام كان مأمورا
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وبلغهم مرة بالخطاب ومرة بالكتاب واخرى بالرسالة
وكتاب الله تعالى اصل الدين وقد وصل الينا بالكتابة فيكون اي الكتاب والرسول
حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان المحدث او كتاب فلان المحدث على
ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند العامة لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب
اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في الوجهين الاولين
ان يقول السامع حدثني فلان لان ذلك يستعمل في المشافهة وفي الوجهين الاخيرين ان
يقول اخبرني لان الاخبار هو الاعلام واما التحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة
ولكنه اخبر بالكتاب والرسالة او يكون رخصة وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهو ان
يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع
مسموعاتي الذي كان عندك ويبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي من شيخي فلان فقد اجزت لك ان
تروي عني هذا والمناولة تأكيد للاجازة لانه مع المناولة بدون الاجازة غير معتبر
والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان
ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه
بروايته تصح الاجازة والا اي وان كان جاهلا به فلا يصح الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم لما لا بد

فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وايضا فيه فتح الباب التقصير في طلب العلم
هذا علم شريف لا يرغب الا الحنفي ما وطرف الحفظ من الاطراف الثلثة وهو نوعان و
العزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة في الاخبار
والشهادات ولهذا اقلت روايته وهو طريق الرسول عليه السلام فيما يبلغه للناس قال الفقيه
ابو الليث ضيق ابو حنيفة في الرواية حتى قلت رواية الاخبار مع كثرة سماعه وانه سمع من الف
ومائتي رجل والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا له يكون حجة
يحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول الا ان المقصود انما هو السماع فاذا
تذكر انه مسموعه صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر كالحفظ والا اي
وان لم يتذكر عند النظر فيه فلا اعتبار به اي فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة
فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة
للكتاب اذا لم يتذكر به علما وعندهما وعند الشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل به او
طرف الاداء وهو نوعان والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه و
الرخصة ان ينقله بمعناه الا انه يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند
عامة العلماء ومنهم الحسن البصري والشعبي والنخعي والشافعي وقال بعض اهل الحديث لا يحل
نقل المعنى وهو قول ابن سيرين وقيل هو اختيار ثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام
نضر الله وجه امرئ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل ليس هو افقه فالنبي
عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع حتى الاداء كما سمع هو اداء اللفظ المسموع ولان
النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة
والنقصان وحجة العامة قوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا بأس واتفاق الصحابة على قولهم
امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه
السلام من الامر والنهي واما الحديث فان من ادى تلعمعنى كلام الرجل يوصف بانه

ادى

[في الهامش: ... وجه حسن ...]

ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان فان لغة المترجم غير لغة المترجم ويقال
اذا سمع والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم وظاهر ومشكل و
مشترك ومجمل فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره اي لا يحتمل الا معنى واحدا فان المراد
بالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة فيجوز نقله بالمعنى
لمن له معرفة بجراي علم في وجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له
لا يحتمل ممكن في الزيادة والنقصان اذا نقل بعبارة اخرى يؤدي معناه كنقل قعد الى
جلس قال فخر الاسلام لانه اذا كان محكما امن فيه الغلط على اهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيرا
وان كان ظاهرا معلوم المعنى يحتمل غيره اي يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص او حقيقة
تحتمل المجاز نقله بالمعنى الا الفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن الخلل
بمعناه اذا نقله بعبارته فلا يجوز وغير الفقيه المجتهد بما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمل لفظ النبي عليه
السلام من الخصوص في المجاز وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظ وجيز او جمع معاني جمة
وبعبارات اخرى بان يكون لفظه سيرا جامعا للمعاني كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة
كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله جرح العجماء جبار وقوله الآخر وخراج الاسلام في
وقوله الغرم بالغنم ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي يتنافى
الظاهر والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع لمعان تقصر عنها عقول وكل مكلف
بما في وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين والعجز في وسعه نقل معناه
بعبارته نقل لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بها لانه عليه السلام قال اوتيت جوامع الكلم
اي خصصت بها او المشكل او المشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد لا يعرف منهما الا
بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس او المجمل او المتشابه فلا يتصور نقله
بالمعنى لانه لا يوقف على معناه فكيف ينقل المعنى من لم يقف على المعنى لا يجوز نقله بالمعنى للكل
اي للمجتهد وغيره لما بينا **فصل** في الطعن الذي يلحق الحديث والمروي عنه والطعن

وهو اما من الراوي او من غيره والاول على اربعة اوجه الاول ان المروي عنه وهو الراوي الاصل اذا
انكر رواية الفرع انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكار متوقف بان قال
لا اذكر متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط
العمل بالاتفاق واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به وذهب
الشافعي والمالكية الى انه لا يسقط العمل به مثاله الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى سليمان بن
موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رض ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به
ابو حنيفة وابو يوسف رح لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي مع انكار الراوي او عمل الراوي
بخلافه اي بخلاف الحديث المراد بالخبر بعد الرواية مما هو خلاف بيقين الا لا يحتمل ان يكون مرادا من
الخبر يوجب سقوط العمل به لانه لا يخلو اما ان يفعل ذلك لانه عرف نسخه او نسيه او غفل عنه او فعل
عمدا فان عرف نسخه فلا يجوز العمل الا بالعمل بالمنسوخ حرام وكذا ان نسي او غفل لان رواية
المغفل والناسي ساقط وكذا ان فعل عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردودة
ونحو ذلك مثل حديث عائشة رض ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر وهو غائب بغير اذنه فعملها بخلاف
الحديث تبين النسخ ومثل حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا شرب الكلب في اناء
احدكم فليغسله سبعا فانه روي عنه فتواه انه يطهر الاناء بالغسل ثلثا فحملناه على انه عرف
انتساخه او علم ان مراده عليه السلام الندب فيما وراء الثلث وان كان العمل بخلافه قبل
الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ العمل انه قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا وقد حاذ
الحديث ولا يسقط العمل به اما في الاول فيحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما
بلغه الخبر تركه واما في الثاني فيحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يبلغه الحديث حملا لحاله على
الصلاح ما امكن وتعيين الراوي بعض محتملاته اي محتملات الحديث بان كان لفظ الحديث

عاما

عاما فحمله على بعض خاص او مشتركا فحمله على بعض احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهره
لانه انما فعل ذلك بتأويله وتأويله لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وبتأويله لا
يتغير الحديث فيبقى معمولا به على ظاهره وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فالحديث يحتمل تفرق الابدان والتفرق بالاقوال بان يوجب
احد المتبايعين البيع ثم افترقا قبل قبول الآخر وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم نعمل
بتأويله لان الحديث احتمال كل واحد منهما كالمشترك والاشتراك لغة فلا يسقط بتأويله
والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل به اي بالحديث وترك العمل به مثل العمل بخلافه
حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام و
ذلك مثل حديث ابن عمر رض ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس
من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في
تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر رفع اليدين عند الركوع دليل على انه عرف انتساخه والعمل الصحابي
بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم من ائمة الحديث
لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون
التعصب اي العداوة كطعن الملحدين اهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب
الشافعي على مذهب بعض اصحابنا المتقدمين النوع الثاني من الطعن ما
يلحق بالحديث من غير روايته وهو على وجهين احدهما ان يكون الطعن من الصحابة وهو
على ضربين احدهما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي ان النبي
عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح ان عمر نفى فلحق بالروم وارتد فحلف
ان لا ينفي احدا ابدا ولو كان النفي حدا لما جاز الحلف وقال علي كفى بالنفي فتنة
وقد علم ان الحديث لا يخفى عليهما لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى الحد على
الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما فقد تلقيا الوحي

منهم فدل فتواهم بخلاف الخبر على انه منسوخ وثانيهما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء
عليه فخلافه لا يوجب جرحا فيه لاحتمال انه خالفه لانه لم يبلغه كما روي عن ابي موسى الاشعري
انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من ضحك في صلوته قهقهة وصلوة جرحا حجة عملا به
لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والوجه الثاني ان يكون
الطعن من ائمة الحديث وهو ضربان مبهم ومفسر بما هو جرح والمفسر اما ان يكون
مجتهدا فيه كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج او متفقا عليه والمتفق عليه اما ان يكون
ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان او بالتعصب والعداوة اما الطعن المبهم من ائمة
الحديث مثل ان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث
او غير العدل فلا يكون جرحا عند الفقهاء لان العدالة باعتبار ظاهر الاسلام ثابتة لكل
مؤمن خصوصا في القرون الثلثة فلا يترك العدالة الظاهرة بالطعن المبهم لجواز
ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا الا يرى ان الشهادة اضيق من الرواية بدليل
اشتراط العدد والحرية ثم الطعن المبهم من المدعى عليه والمزكي لا يكون جرحا ولا يمنع
العمل بالشهادة فههنا اولى وقيل انه يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق و
البصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل المبهم منه والا فلا واشار بقوله ولا يجعل جرحا ما لا
يقبل ثم فرع على تفسير الطعن بما لا يصلح جرحا فقال لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في
اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع
الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يصل
الحديث بقوله حدثنا او اخبرنا او سمعت عنعنة وانما لا يكون جرحا لانه يوهم شبهة الارسال سال
وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته احق قال ابن الصلاح التدليس قسمان احدهما
تدليس الاسناد وهو ان يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره

ولم

ولم يلقه موهما انه لقيه وسمع منه ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون اكثر ومن شانه
ان لا يقول في ذلك اخبرنا فلان ولا حدثنا وما اشبههما وانما يقول قال فلان او عن
فلان ونحو ذلك وهذا القسم مكروه جدا ذمه اكثر العلماء والقسم الثاني تدليس الشيوخ وهو ان
يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف انتهى بعبارته
والتلبيس هو ان يذكر الراوي شيخه بكنيته فيشترك هو وغيره او يذكره بصفة غير مشهورة
ولا يذكر اسمه حتى لا يعرف مثل رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان
يعلم انه ثقة او غير ثقة فوجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل وقد يروي عمن هو دونه في
السن او قرينه او هو من اصحابه وذلك صحيح عند الفقهاء وان طال السند فيكنى عنه صيانة
عن الطعن بالباطل وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة واختصار الكلام وانما يعتبر هذا
جرحا اذا استفسر فلم يفسر وبالارسال لما بينا انه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوي في اسم
السامع من غير واحد وهو الطعن بمجتهد فيه وركض الدابة اي حثها على العدو وانما لم يعتبر
هذا الايجاب جرحا لان السباق بالخيل والاقدام مشروع ومندوب فيتقوى به المرء على
الجهاد والمزاح فانه مباح شرعا اذا لم يتكلم بما ليس بحق ولم يكن مخبطا مجازفا لان النبي عليه
السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن اي صغر سن الراوي ولم يتحمل فان
كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر فعلم انه لا يقدح اذا ثبت
الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرائط الراوي و
عدم الاعتياد بالرواية لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياد الرواية
اكثر من اتقان من اعتاد الرواية وابو بكر الصديق رض ما اعتاد الرواية ولا يلحق بذلك
طعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد
الرواية واستكثار مسائل الفقه فان ذلك دليل حسن الضبط وقوة الحفظ فكيف يصلح طعنا
فصل في التعارض وقد يقع التعارض بين الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة

(في الحاشية:) اي حدثنا سفيان ... عن فلان ... لعدم الشهود ... صح

(في الحاشية:) قال ابو سعيد ... ابو سعيد الخدري ... وهو ثقة ... صح

فيما بيننا الا في نفس الامر لان التعارض والتناقض لا يقع بينهما حقيقة لان ذلك من امارات
العجز والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والتاريخ فتوهمنا
المتعارضين وفي الواقع لا تعارض فاذا ورد تعارض صورة حمل على النسخ احدهما الاخر فان
علم التاريخ كان المتاخر ناسخا والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويعمل بالشبهين فلا
بد من بيان التعارض فنقول المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة وقيل التمانع وشرعا
المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة فهي تعرض للحكم لا للدليل كذا في المنور
قال في التلويح تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل
واحد في زمان واحد بوصف هو تابع والمناقضة لغة ابطال احد الشيئين بالاخر وشرعا
ابطال احد الحجتين بالاخر وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء اي المتساويتين
لا مزية تاكيد لقوله على السواء اي لا فضل ولا زيادة لاحدهما على الاخر في حكمين متعلق بتقابل
متضادين اي ان يكون التقابل على وجه توجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى والمراد بركن
المعارضة ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها فان ركن الشيء ما يقوم به اعم من ان يكون
جميع الاجزاء او بعضها لانه لا تقوم بالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ الضعيف لا
يقابل القوي كالنص والقياس وشرطها اي المعارضة اتحاد المحل اذ لو اختلف المحل جاز اجتماعهما ١٤٦
كالنكاح فانه يوجب الحل في محل المنكوحة والحرمة في الام والبنت كجواز اجتماع الضدين في محل
واحد في وقتين كالحيوة والموت في شخص واحد في وقتين وكحرمة الخمر بعد حلها والمراد
باتحاد الوقت اتحاد زمان ورودهما كذا في التوضيح بل المراد ان التعارض موقوف على اتحاد
زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد
الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو
قيل في زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا
ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا فالمقابل الدليلين انما يتعارضان

بحث

بحيث يكون احدهما المحكم والاخر المتشابه مع اتحاد المحل والزمان يعلم تقدم احدهما على الاخر او لو علم لكان المتاخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع الا كذلك
مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات والنفي اورد على انه جعل الاتحاد في
الركن فكيف جعل من الشرط مع التنافي بينهما واجيب بان التضاد بين الحكمين
من شروط المحال وذكره في الركن باعتبار ظرفيته للتقابل يعني ان التقابل يكون
في حكمين فصار ذلك نوعا من المحل لان الحكم محل التقابل والمحل شرط كذا في
التقرير ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لان موجب القطعي ثابت لا محالة فلو
تعارض القطعيان لزم وقوع المتنافيين وهو ممتنع ولا يتصور الترجيح لانه فرع
التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين ثم اعلم انه اذا دل دليل على
ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة
احدهما بما هو بمنزلة الوصف التابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه واحد عدل فقيه
مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه او لم يكن كالنص مع القياس ففي الصورة الاولى
معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة
ولا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاوليين ذكرهما
انه يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما في
الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في
العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض بين اية واتين او سنة وسنتين
او قياس وقياسين فان في ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة
بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين
قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين ايتين او قراءتين او سنتين قوليين او
فعليين او مختلفين رواية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر

منهما فناسخ او لو لم يعلم المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر من الكتاب او السنة
المشهورة او ليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم يرجح وان لم يعلم فان امكن
الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين
وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه و
الا يتقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وفي الكلام اشارة الى ان النسخ
لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض
بين الاجماع وبين دليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه
لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما
في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي يجب المصير الى الاثم الى القياس على ما ذكر
فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين السنتين يحال الى اقوال
الصحابة ان وقع بينهما فالتقويم الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين الصحابي اذ حكمها
اي حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة نظيره قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران
وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على
المقتدي لورودها في الصلوة باتفاق اهل التفسير والثانية تنفي وجوبها عنه اذ الاستماع نعا
لا يمكن مع القراءة وانه ورد في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فصار الى
الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين
المصير الى اقوال الصحابة ان وجدت عند من يوجب تقليد الصحابي او لم يدرك
بالقياس او الى القياس ان لم يوجد قول الصحابي او وجد وتعارض القولان ونظيره
ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعتين
بركوعين وسجدتين وما روت عائشة صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات لان التعارض بين الحجتين

منع

منع ثبت تساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافي بينهما ولامتناع العمل باحدهما
معينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما من الحجج وشرعت الحجج على هذا الترتيب
اعلم ان قولهم يصار الى السنة في تعارض الايتين والى القياس في تعارض السنتين
ليس ترجيحا بالادلة ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وقد صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة
بل يجوز الخطا وانما معناه ان المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر الادلة والى
هذا يشير كلام الامام السرخسي وعند العجز عن المصير الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم
يعمل شاهدا بان يكون التعارض بين القياس واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي
يجب تقرير الحكم على الاصل وهو ابقاء ما كان على ما كان يعني تقرير ما كان عليه قبل ورود الدليلين
كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة اي السنن في حله وحرمته الحكم المستلزم يعني
لطهارته ونجاسته وتعارض قول الصحابة اما تعارض السنن فانه روي انه عليه السلام
نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه عليه السلام قال كل من سمين مالك قال لم
يبق من مالي الا حميرات واما تعارض اقوال الصحابة فانه روي عن ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس
انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا في هذا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن
اعتبار لعابه بالحمار ولعابه ضرورة لكونه الان مختلطا به ولا بعرقه لان الضرورة
فيه اكثر وجب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس الا بالتعارض
فقلنا ان سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل به الا بسؤر الحمار الحدث الا بالطهر
ما كان يجب الا ان الطهارة والنجاسة عرف ثابتة بيقين قبل استعماله فلا يزول الا بان التعا رض
اي التعارض في الدليلين وقد حكوا اختلافا في ان الشك في الطهارة او الطهورية او فيهما
جميعا والصحيح انه في التلويح انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما يثبت
من الشك في الطهارة ووجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة به قطعا ويسقط فرض
عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما في صلوة واحدة فانه لو توضا به وصلى ثم تيمم ليلين

واعادها احتج ويسقط الفرض عنه باحدهما فان كان الطهر للسؤر صحت به ولغت صلوة
التيمم والاصح بالتيمم لغت صلوة السؤر كذا في فتح القدير وسمي سؤر الحمار مشكلا لهذا
هذا التعارض في الدليلين لانه دخل في الاشكال لان السؤر يشبه الماء المطلق من وجه لانه يجب
استعماله ويشبه ماء الورد من وجه لانه يجب على المتوضي به التيمم لانه يعني به الجهل اي لا
يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو
وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه وكذا الجواب في الخنثى المشكل
فانه داخل في الاشكال لا انه يعني به الجهل وكذا المفقود لانه تعارض دليل حيوته و
مماته فجعل حيا في ماله وميتا في مال غيره ومثل هذا الحكم كثير وسمي مشكلا لاشتباه الدليل
لا انه يعني به الجهل واذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض كما يسقط
ليجب الحتم ليجب العمل بعده بظاهر الحال لانه ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه واستصحاب
الحال ليس بدليل فلا يجوز العمل به وانما لم يسقطا به اذ في النصين انما وقع التعارض بجهل
المحض بالناسخ فيهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وفي القياسين ليس التعارض بجهل محض
لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا
بالنظر الى المدلول فكل واحد دليل في حق العمل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احدهما
احق بيقين عند الله تعالى وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ
فان امكن ترجيح احدهما على الاخر بقوة في احدهما يعمل بالراجح والا فيعمل بايهما شاء
بشهادة قلبه لان لقلب المؤمن نورا يدرك به ما هو خفي كما جاء في الحديث اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وليس وراء القياس حجة يصار اليها ولا يجوز العمل
باحدهما بغير تحر ونظر واذا كان مع المسافر اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الاخر نجس
ولا يدري الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب
طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يقع

وانما اعتبر شهادة القلب بعد التعارض لان الحق واحد عند الله تعالى واصابة الحق لا يتبين الا بحجة ... قلب المؤمن ... بالعمل ... رشيح

الضرورة

الضرورة الى التحري وفي حق الطهارة فلم يجز العمل بالتحري لكن يجب التيمم خلفه وهو التيمم وفي
حق الشرب لا يجد بدا لا يصير اليه في تحصيل مقصوده فلا بد من التحري لتعيين احدهما
للشرب لتحقق الضرورة والتخلص من المعارضة على اربعة اوجه بالاستقراء كان ينبغي
الاقتصار على الثلاثة الاخيرة كما في التنقيح واما اذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض اصلا
لان ركنه تساوي الحجتين اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا في القوة
وذلك بانتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض حقيقة و
ان كان موجودا ظاهرا مثل المحكم يعارضه المجمل حتى لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين
بقوله تعالى واحل الله البيع لا يجوز استدلاله للمعارضة بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل
ومثاله بالكتاب وبالمشهور من السنة يعارضه خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء
ان هو اليمين انه يخالف الكتاب والسنة المشهورة او من قبل الحكم هذا رجوع
الى انتفاء الشرط في الحقيقة لان الاختلاف في الحكم يوجب الاختلاف في المحل بان يكون حكم
احدهما حكم الدنيا والاخرة حكم العقبى اي الاخرة كاية اليمين في سورة البقرة والمائدة
لان التعارض انما يكون بتدافع الحكمين فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر
لا يتحقق التدافع فلا يثبت التعارض وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذ كم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذ كم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان التعارض ثابت بين هذين
النصين ظاهرا في يمين الغموس لان الغموس في كسب القلب اي القصد فكانت اية البقرة
مثبتة للمؤاخذة في الغموس واية المائدة نافية لها لانها غير معقودة لانها لم تصادف محل
عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق لان العقد عبارة عن عقد الله
دون فكان الغموس داخلا في هذا اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ لا فائدة
اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس ولكن التعا رض

ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا و
كان المؤاخذة المنفية في الدنيا ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة و
هي في دار الجزاء لا دار الخلقة فيها الجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ المطيع بالمصائب والمعاصي وقد
لا يؤاخذ استدراجا فبهذا تبين ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر
ولما بطل التدافع بهذا الايضاح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد
القلب وهو القصد ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة المجملة على المؤاخذة
المفسرة في المائدة او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى
يطهرن بالتخفيف والتشديد فيهما تعارض ظاهر لان الاول للغاية والاطهار الاغتسال
والطهر انقطاع الدم والتشديد يقتضي حرمة القربان الى غاية الاغتسال والتخفيف الى غاية
الطهر وبعد حصول الطهر يحل القربان سواء حصل الاغتسال او لا فبين امتداد الحرمان
الى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ولكن التعارض ينتفي
باختلاف الحالين فيحمل قراءة التخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة وهو الانقطاع التام
اليقيني الذي لا تردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة وقراءة التشديد يحمل على ما اذا كانت
ايامها اقل من عشرة لان المعتبر الانقطاع المؤكد بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم
مقامه من مضي وقت صلوة لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال
ليترجح جانب الانقطاع على عدم الانقطاع كذا في المنور ظاهر هذا يشعر بان الحل ممتد
منقود حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل انه يريد ان الحل كان ثابتا والنهي
قد انقطع فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر من عدم رفع الاية الحل اياه بالاثبات
كذا في التلويح او من قبل اختلاف الزمان اختلافا صريحا فيكون المتأخر ناسخا للاول كقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا

اي بان يحمل بعض الايتين على البعض بان يجعل احديهما مفسرا للاخرى

فقد

المباهلة الملاعنة على الكاذب

فقد وقع التعارض ظاهرا في حامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد ما فيها وهو قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية نزلت
بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية محتجا به على علي رض فان
عليا يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما فجعل ابن مسعود التاخر دليل النسخ
وجعل اخرهما اولاهما ولاته وليس هذا قسما اخر خامسا كما توهم لانه نوع من اختلاف الزمان
كالمحرم مع المبيح ان المحلل اذا اجتمعا كما روي انه عليه السلام نهى عن اكل الضب
وروي انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ وجودهما في زمان واحد
مستحيل لاستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد فيجعل الحاظر اخرا ناسخا للمبيح لقوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال وتقليلا للنسخ لان الحاظر لو كان
اولا لكان ناسخا للمبيح ثم يكون ناسخا للحاظر فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الاصلية الثابتة ابتداء
بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح واذا كان المبيح اولا والحاظر اخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار
اولى لكونه متيقنا وكون الاخر محتملا قال صاحب التنقيح لا نسلم ان الحاظر لو كان متقدما لكان
ناسخا للمبيح وانما يكون ناسخا ان لو ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء فيلزم من كون الحاظر ناسخا للاباحة لكن ورود ذلك المذكور غير مسلم فتقدم
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على النص المحرم والنص المبيح غير مسلم على الاطلاق وفي جميع
الصور فلا يكون الحاظر ناسخا لان المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا والاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا ويمكن الجواب عنه بان المكلف اذا انتفع بشيء
قبل ورود ما يحرمه او يبيحه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع
بما في الارض قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ الامر المحرم فيلزم هنا

تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فعندنا بتكرر النسخ بتكرر التغيير سواء كان
تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك وقد قال شيخ الاسلام
هذا انما تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولا نقول بهذا لان البشر لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان وانما هذا ان تكون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان
يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية
فلم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الاتيان به ما لم يوجد المحرم ولا مبيح ثم شرع في بيان المخلص من المعارضة بوجه اخر فقال
والمثبت اي المعترض على الاصل الذي يثبت امرا عارضا عليه اولى من النافي اي
المبقي ما كان على ما كان عليه يعني الامر الذي يبقى حكمه على الامر الاول ويبقي الامر العارض
وان لم يكن واللفظ نفي عند الكرخي مطلقا اعلم ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد
النصين مثبتا والاخر نافيا فقال الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من
النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير
المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم فكان في تعارض
الجرح والتعديل بجعل التعديل اولى وايضا ان المثبت موسس والنافي موكد والتاسيس
خير من التاكيد وقد اختلف علماء اصحابنا المتقدمون في مثل ما روي ان بريرة اعتقت
وزوجها حر فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وما روي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا
مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف ان زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا بالمثبت
وهو رواية من روى ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهذا يدل على ان المثبت اولى او
روي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بسرف وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم و
اتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف (السرف اسم موضع) في الحل المعترض على الاحرام

وقال

وعمل اصحابنا بالنافي وهو رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه يبقي ما كان على ما كان و
عند عيسى بن ابان رح المثبت كالنافي يتعارضان وانما يطلب ترجيحه من وجه وقد دل
بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضعف
ما ذكره الكرخي وابن ابان والى بيان ضابط في تناولهما وترجيح احدهما على الاخر وهو
ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فسا وبا
وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر والاصل فيه انه يرجح المثبت او النافي الا النفي اي
النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على الدليل كالاثبات بان يكون له علامة
ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على الدليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب
الذي ليس بحجة كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته يقول المسيح ابن
الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى لكن لم تسمع الزيادة فالقول قوله و
ان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال
غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله وان شهدا انه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت
ووقعت الفرقة قال فخر الاسلام فقد قبلت الشهادة على محض النفي لان هذا النفي طريق العلم
ظاهر لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد لانه ما لا يسمع
فليس بكلام والحاصل ان النفي اذا احاط به علم الشاهد يقبل الشهادة عليه والا فلا وكان
مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستقلا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على
الاستصحاب كشف عن حال الراوي النافي فان اعتمد دليل المعرفة ولم يبن خبره على ظاهر الحال
كان النفي مثل الاثبات في القوة فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر كما قال ابن ابان
وان لم يعارضه بل عمل به كالاثبات كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته والا فلا
اي وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الاثبات والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون

من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفتيش ان المخبر الاخبار على
دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم
بالتفحص على حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالاول والثاني مثل الاثبات في القوة
لا الثالث والرابع لا يكونان مثله بل يكون الاثبات اولى اعلم ان النفي اذا تواتر يقبل مطلقا
لانه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهي لا يدخلها تكذيب كذا في البزازية فالنفي مبتدأ
خبره مما لا يعرف في حديث بريرة تفريع على ما تقدم من الاصل من قبول النفي في مسئلتين
وعدمه في مسئلتين فذكر مسائل منها لو اعتقت الامة وزوجها حر فلها الخيار
العتق عندنا خلافا للشافعي واذا كان زوجها عبدا فلها الخيار عند الشافعي ايضا والاختلاف مبني
في زوج بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد هذا ناف لانه يبقيه على الامر الاصلي
اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهي لم تتغير بعده هذا النفي لا يدرك عيانا
بل بقاء ما كان مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر فرجحنا المثبت في حديث
بريرة لانه ليس من جنس ما يعرف بدليله ولا هو مما يعتمد الراوي دليل المعرفة والنفي في حديث
ميمونة بيان للمسئلة الثانية وهي نكاح المحرم والمحرمة فعندنا صحيح وعند الشافعي
باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه السلام وقت تزوج ميمونة وهو ما روي
عن ابن عباس ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه يبقي الامر الاول
فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهي هيئة المحرم فانها ظاهرة لا تخفى
فعارض النفي الاثبات وهو ما روي عن يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو
حلال هذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وهو الحل بعده وجعل رواية ابن
عباس وهو تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو تزوجها وهو حلال
لانه اي يزيد لا يعدله اي لا يساوي ابن عباس رض في الضبط والاتقان الا يرى ان

ابن

ابن عمر رض كان يستفتي ابن عباس رض في احكام الحوادث وكان يقدمه على كبار الصحابة كما في
يقول غص يا غواص وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
في الطعام هذا بيان لمسئلة تعارض فيها اخبار بعضها اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته زه
او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه يبقي العارض ويبقي الامر
الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي مما يحتمل ان يكون مبنيا
على دليل بان يأخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب الاناء عن بصره الى وقت الاستعمال
فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه
اخبر بناء على ظاهر الحال لا يعارض المثبت فترجح المثبت كما عرف في الاصل المتقدم وان عرف
انه اخبر بدليل عارض يعارض المثبت لكون كل منهما مخبرا عن دليل فوقع التعارض بينهما
فوجب العمل بالاصل وهو ان الماء كان طاهرا في الاصل فيبقى على الطهارة والطعام كان
حلالا في الاصل فيبقى على الاصل الحل والاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان
يكون مرجحا فيترجح النافي به وظاهر قول المص يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس
ما يعرف بدليل لا مما يحتمل وجعل مخبر النافي فيهما معارضا لمخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول
والترجيح هو في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة الثابتة لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم
هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي
احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وهذا الشرط ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة لاحد المثلين على الاخر
وصفا لا اصلا لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة ما لم يبلغ حد التواتر او
الشهرة والذكورة والحرية خلافا للبعض فانهم يرجحون بزيادة عدد الرواة و
بالذكورة والحرية لان بذلك يتم الحجة في العدد دون الافراد حتى اذا كان راوي احد

الخبرين واحدا وراوي الآخر اثنين فالذي يرويه الاثنان اولى بالعمل به عندهم
واذا كان راوي احد الخبرين حرين يترجح على ما يرويه عبدين وكذا اذا كان
رجلين يترجح على امرأتين واما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا
وامرأة واحدة فانه لا يثبت الترجيح اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب
الاستحسان بان كل في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان القلب الى
خبر الاثنين اميل وكذا الى خبر الحرين والرجلين وقلنا هذا متروك باجماع السلف
فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة ولو رجحوا لنقل الينا ولان خبر المرأة
والرجل وخبر الحر والعبد سواء والقلب الى قول الرجل الحر اميل ولان كثرة الرواة
لا يكون دليل القوة ما لم تخرج عن حد الآحاد وانما رجح خبر الاثنين على الواحد وخبر الحرين
على العبدين في مسئلة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد في باب الشهادة
من وجه فيجوز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما الحكم بخبر الواحد فمضاف الى
قول الرسول عليه السلام والراوي لا الزام هذا المخبر وخبر الواحد والاثنين
سواء في وجوب العمل به وقد صرح قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بانه
لو كان المخبر العدل واحدا وفي الجانب الآخر عدلان فالعدلان اولى من غير خلاف
في المسئلة وقال ابن همام ان عدم الترجيح بكثرة الرواة والادلة قول ابي حنيفة وابو
يوسف رح خلافا للاكثر واذا كان في متن احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان
كان الراوي اي راوي الاصل يعني سامع الخبر من النبي عليه السلام واحدا يؤخذ بالخبر
المثبت للزيادة لانه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار و
يحمل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي لكلام المروي
في النبي عليه السلام وهو ما يرويه ابن مسعود رض ان النبي عليه السلام قال اذا اختلف

المتبايعان

المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عن ابن مسعود ولم يذكر
هذه الزيادة وهو قوله والسلعة قائمة قلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة
عملا بزيادة الثقة وقال محمد والشافعي رح نعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا
نشتغل بترجيح احدهما للعمل به وقلنا نجوابهما اذا كان اصل الخبر واحدا فلا نثبت
كونهما خبرين بالاحتمال وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا لاجل نقصان
في ضبط الراوي واذا اختلف الراوي علم انهما خبران وانه عليه السلام انما قال
كل واحد منهما في وقت آخر فيجعل كالخبرين ويعمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في
ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين هذا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع
الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن بيع ما لم يقبضوا
اجرى الشافعي بينهما المعارضة ورجحوا الشافعي بزيادة العموم لانهم لا يحملون
المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
فصل في البيان وهذه اي الكتاب والسنة واقسامهما يحتمل البيان اعلم ان
البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وهو اظهار المراد وعلى ما حصل
به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وبالنظر الى هذه الاطلاقات
قيل هو ايضاح المعنى واظهاره وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب
المص ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان
الا بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه
عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول ثم
حصر المص البيان في خمسة وهو بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة
وبيان تبديل لان اظهار المراد اما بالمنطوق او لا الثاني بيان الضرورة والاول

اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او مع الثاني بيان تغيير والاول اما ان كان الكلام معلوما لكن احتمل الكذب بالقطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير وبعضهم جعل
التعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ منه لان البيان الاثر فع الحكم والاظهار الحكم الى الحادثة
الالان في الاسلام اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ويرد عليه ان اريد بالبيان
مجرد اظهار المعنى فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد
اظهار ما هو المراد من الكلام السابق فليس بيانا وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل
اقيموا الصلوة فان قيل الغاية كالنسخ في بيان المدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه
قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم الاول الذي هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان
لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره نحو واتموا الصيام الى الليل فلهذا
جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا
انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من الاطلاق الحكم التابيد وهو اي البيان اما ان يكون بيان
تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطير
ان يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقال المرء يطير بهمته او الخصوص كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم فان الجمع من الملائكة يحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال
بقوله كلهم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فان الصلوة مجمل ولحقها البيان ونظير المشترك قول الرجل لامرأته انت خلية او بائن
فانه اذا عني بها الطلاق صح لان البينونة تحتمل انواعا بينونات عن النكاح وعن الخيرات
ونحو ذلك فاذا عني الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به بائنا
وكذلك في سائر الكنايات وهذا البيان يجوز للكتاب بخبر الواحد دون بيان التغيير لان خبر الواحد

دون

دون الكتاب فلا يغيره ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بالايطاق وهل
يجوز تأخيره عن الخطاب فيه المص بقوله وانهما اي هذين البيانين يصح ان يكونا موصولا و
مفصولا اي متراخيا اما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا مغير فيصح
متصلا ومنفصلا واما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور واستدلوا على جواز تراخي بيان
التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام
فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وثم
للتراخي وما قال على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه
واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا
لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام والمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع و
عند بعض المتكلمين وهم اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان المجمل و
المشترك الا موصولا فعندهم لا يجوز تأخير بيان التفسير لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون
المعنى من الخطاب فيه العمل به فلو جاز تأخير البيان لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع و
هو مردود وقلنا انما يكون كذلك لو لزم منا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل يلزم منا ان نعتقد
قبل البيان ما اراد الله تعالى به فهو حق وكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء
بالفعل الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه لا لاعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به صحيح مع اليأس
عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع انتظار البيان اولى او بيان
تغيير وهو ما يغير معنى الكلام مع تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء وكذا الصفة
نحو فتحرير رقبة مؤمنة والغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وبدل
البعض نحو اكرم الرجال العلماء منهم وانما يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا فقط بالاجماع ٤
اي لا يصح بيان التغيير مفصولا بل موصولا والمراد بالموصول ان لا يعد في العرف منفصلا
حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال واختلفوا في نحو او عند ابن عباس رض يجوز

متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها الحديث
وجه التمسك انه لو صح الانفصال لاوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او
يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ الحنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين ولانه لو قال بعد ان تمسك شئت ثم قال بعد مدة الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز
ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء بعده فان
قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وقد
روي انه ثم قال استثنى اشهد ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء من قوله غدا
اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمول على ما ذكرنا من تنفس او سعال
جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله تعالى لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم
بل معناه افعل ذلك اذا احتفى كما اقول اني افعل غدا ان شاء الله تعالى كما يقال لا افعل كذا و
كذا او تقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس ان صحت هذه الرواية عنه على ان مراده
انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز
انفصال الاستثناء نية وان لم يقع ملفوظا بعيدا او نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهره
فانه يصدق ديانة فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في
زمان واحد والا لما كان تغييرا فلا يمكن في كلام الله تعالى لانه على وجه الابرام منه ذلك
التناقض وذلك لا يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا
وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليل او انتفى انتفى بناء على عدم
دليل الثبوت فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يوهم الاطلاق
على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يتغير المراد الذي كان يتوهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى

انه على

انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وليس كذلك وقد
يقال انه كان انا او لا للايجاب وبعد الثبات صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يتحقق في بعض
صور الشرط لا غير قال في المنور وانما سمي التعليق بالشرط والاستثناء بيان
تغيير لما ظهر من اثر كل واحد منهما اعني الثبات والتغيير وذلك لان مقتضى قول العبد انت
حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط
تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط فيتغير الشرط وذلك لانه تبين انه ليس بعلة
للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محل ذمة الحالف لا ايصال الى
العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط فصار الشرط مغيرا من هذا
الوجه ولكنه بيان مع ذلك لانه بيان اظهار حكم الحادثة وهو متحقق عند وجود الشرط
اما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس بيانا وكذلك الاستثناء لان مقتضى قول
لفلان علي الف درهم وجوب العدد المسمى في ذمته وتغير ذلك بقوله الا مائة لا على
طريق انه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم وصار عبارة
عما وراء المستثنى فكأنه قال علي تسعمائة درهم فكان بيانا لانه تبين ان المراد من صدر
الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم الكل وارادة البعض جائز فيصح بيانا التغيير لاشتماله
على الوصفين قال واختلفوا في خصوص العموم الثاني في تخصيص العام الذي لم يلحق
منه شيء بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وليس الخلاف في جواز قصر العام على
بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي
ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد قال
اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض

صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل
مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يشعر في خلافه كما
كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا احتج الشافعية بقصة البقرة
والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء فعندنا لا يقع متراخيا بل
يكون المتراخي نسخا اما اذا اقترن الخصوص بالعموم فيكون بيانا وعند الشافعي
يجوز ذلك الى ان يجوز متراخيا كما يجوز متصلا وقال اصحابنا فيمن قال اوصيت بهذا
الخاتم لفلان وبفصه لآخر بكلام متصل ان الثاني يكون خصوصا للاول ويكون الحلقة
للاول والفص للثاني ويصير الكلام التخصيص بيانا كالاستثناء ولو فصل لم
يكن خصوصا لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يصر بيانا مع الفصل كالاستثناء
فعلم انهم لم يروا التخصيص بيانا الا مقارنا وهذا الخلاف بناء على اصل وهو ان العموم
مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا كالمائة فانه اسم لذلك العدد المعين على سبيل
القطع بلا احتمال الغير ولو احتمل الخصوص من غير متراخيا لما اوجب الحكم قطعا كالعام
المخصوص وبعد الخصوص لا يبقى القطع بمعنى ان العام بعد التخصيص لا يبقى قطعيا
فكان اي التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد التخصيص في كونه تغييرا بشرط
الوصل كالتعليق والاستثناء وعنده اي عند الشافعي ليس التخصيص بتغيير بل هو
الا تخصيص العام بيان تقرير لان العام عنده ظني ظاهر في العموم والكل يحتمل الخصوص
والبعض فكان التخصيص بيانا لما كان يحتمل فكان تقريرا لانه يبقى بعد التخصيص موجبا
محتملا كما كان قبل التخصيص موجبا محتملا وهو امارة بيان التقرير قال صاحب التنقيح
قال اصحابنا كل ما هو تقرير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا فا
وانما اختلفوا في التخصيص بالمستقل بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان
تقرير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فيكون ارادة البعض

يكون

يكون تقريرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيغير التخصيص موجبه فيصح
التخصيص موصولا ومفصولا استدل الشافعي على اصله بقصة البقرة بقوله تعالى ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة فان بني اسرائيل امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق و
ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء
فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال
انما حصل بذبح المعينة فاشار المص الى الجواب بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد
المطلق وزيادة على النص فكان تقييد المطلق نسخا بعد نسخ الامر المطلق والامر بالمعين
والنسخ لا يكون الا متراخيا وهذا لان بقرة نكرة في موضع الاثبات خاصة فكيف يحتمل
التخصيص ولكنها مطلقة فيحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي المطلق محمول وقد
يمنع السؤال على اصله وحاصل الجواب انا لا نسلم ان المأمور بذبحها بقرة معينة بل المأمور بذبحها
كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي
بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على
انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال على التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر
المطلق فامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا
اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال ثانيا والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة
مطلقة وباطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين واستدل
الشافعي ايضا على اصله بقوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
اي من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وقوله اثنين تأكيد وزيادة بيان واهلك الا ادخل
فيها ايضا اولادك فعموم الاهل يتناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من
اهلك فاجاب عنه المص بقوله والاهل لم يتناول الابن لانه خص بقوله تعالى الا من سبق عليه
يعني ان الاهل لم يتناول ابنه الكافر لان اهل الرسول من اتبعه في دينه وامن فعلى هذا

بكون الاهل منه كالانه احتمل ان يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل من حيث الصلاح والمتابعة في الدين وان ابنه الكافر من اهله فاخرج البيان في المشترك صحيح ولئن سلمنا انه من ال

الاهل الا ان الله استثنى بقوله الا من سبق عليه القول منهم الدعا باهلاكه والمراد ما سبق منه

وعدا هلاك الكفار بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم فكان البيان متصلا به فان قيل لولم يكن

الاهل متناولا للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي انما قال ذلك لانه كان دعاه الى

الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اي اسلم تسلم واركب معنا وكان يظن

فيه انه يؤمن من حين نزل الطوفان وتحقيق الجواب ان الاهل اما ان يراد به الاهل ايمانا

او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الاهل الابن لانه كافر فلا استثناء بقوله الا من سبق

عليه يكون منقطعا ولا يكون قوله تخصيصا اليس من اهلك تخصيصا لعدم تناول الاهل

الاهل من الكافر وان اريد الثاني اعنى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا

سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك الذي

لم يسبق عليه القول واستدل ان في بيان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون

الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعرى لرسول الله عليه وسلم انت قلت

ذلك قال نعم فقال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح عيسى عليه وبنو

مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين التي امرتهم فانزل الله ان الذين

سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة فخص الاية تخصيصا

متراخيا فاجاب عنه الى بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى

وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء ولا يوضح بخبرها من يعقل الا مجازا الا ان الكفرة

كانوا متعنتين بالمجاز والتعنت يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويتمسكون بالمجاز وكان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يكف عن جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا فاذا سمعوا

اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم ويرفع احتمال

المجاز

المجاز فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان بيانا انه

لا يراد الا بطريق وجه التقرير وانه يجوز متصلا ومتراخيا والاستثناء وهو مشتق من

الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه وفي الاصطلاح

هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام بالا واخواتها فقولنا في حد الاول حكم

صدر الكلام وهو متعلق بالدخول وقولنا بعض ليخرج الاستثناء المستوعب وقولنا بالا

واخواتها متعلق بالمنع واحترز عن سائر التخصيصات كالشرط والصفة والغاية

وبدل البعض والتخصيص بالمستقل لعلم انه قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل

تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة

ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل قولهم

في بيان تلك الكيفية ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة وبيان لكل

ليس على تلك منها والثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد وفيها السبعة

والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة حتى بقي سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها

الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع

بازاء السبعة حتى كان وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة

والمذهب الاول هو ما قال البعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان معنى

انه يدل على ان البعض غير ثابت من الاصل حكما كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة

في حق لزوم الثلاثة فلا استثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند

الشافعي بطريق المعارضة يعني ان اول الكلام ايقاع الكل لكنه لا يقع لوجود المعارض

وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا

يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم واجابوا

بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد

لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى

لانه لو انعقد الكلام في نفسه موجبا لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات

ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يحتمل اسم للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظ

ولا مجازا لان اسم العدد نص لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون

مرجوحا واحتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او

سبعة او لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يرد الا سبعة فتعين الثاني وايضا لو

كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين

عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم

انما يتعلق بعد اخراج البعض في الكلام يتم باخره فلا فرق فاشار المص الى المذهب

الاول بقوله يمنع التكلم بحكمه اي حكم التكلم وهو الاثر الثابت به بقدر المستثنى اي يمنع

الحكم في المستثنى نظرا الى العدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى

فيجعل التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب اي الكلام

وهو التكلم والموجب بالفتح وهو حكم التكلم جميعا بقدر المستثنى فيفيد الحكم في المستثنى

لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي

بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة اعلم انهم اختلفوا في كيفية

عمل الاستثناء والتعليق بالشرط فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه

بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد المستثنى فكانه لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم

وقال الشافعي يمنع بطريق المعارضة فعنده الاستثناء يمنع الموجب بالفتح لا

الموجب وعندنا يمنعهما جميعا فاتفقوا على ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم بالاجماع

الا ان عندنا انما لا يثبت حكم الصدر فيه لعدم الموجب وهو التكلم في حق قدر المستثنى

كان صدر الكلام انتهى عند الاستثناء كالايجاب الى الغاية ينوب حكما او انتهى

الى

الغاية لا يثبت الغاية لعدم الدليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت حكم الصدر فيه للمعارضة

مثل الاستثناء النفي المستثنى منه فصدر الكلام يوجب في قدر المستثنى والاستثناء

ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط

فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة للحكم مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط مانع

من الحكم مع وجود علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده وتكون العلة موجودة

عنده فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا امانة لفلان علي تسعمائة

لسقوط المائة تكلما وحكما وعنده الا امانة فانها ليست علي لعدم سقوطها تكلما اقر

اور وفخر الاسلام على نهج من قبل ان الخلاف في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة

دون البيان وذكر المص حجتين منها وترك واحدة منها وهي انه لا سبيل الى جعل

المستثنى في حكم المسكوت عنه كما جعله الحنفي لان الاعدام التكلم اي القول بعدم التكلم

الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار الحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر

الثابت بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمنع حكمه في القدر المخصوص

وههنا ثبت التكلم بالكل لحكمه نظرا الى الدليل وهو الصيغة الدالة على الحكم وينعقد الكلام

في الا انه يمنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء فاشار المص

الى احد الحجتين بقوله لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

وهذا يدل صريحا على ان الاستثناء حكما يعارض ذلك الحكم المستثنى منه اذ الاثبات

يعارض النفي وكذا عكسه فيكون معنى الا ثلاثة عنده انها ليست علي وعندنا لا يكون

معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي واشار

الى الحجة الاخرى بقوله ولان قول الموحد لا اله الا الله للتوحيد بالاجماع اي لنفي

الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالوهية لله تعالى الا الله فانه الاله كقولك لا عالم الا

زيد اي فانه عالم فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى كما قلتم لم يكن

عملا بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر كما في لا الله فقوله لا اله الا الله نفيا لغيره اى لغير الله تعالى لانه هو الباقى بعد الاستثناء والا اثباتا له تعالى يعنى لكان هذا الالوهية عن غيره لا اثباتا للالوهية له تعالى فكانه قال لا اله وسكت عن الاثبات فلا يكون للتوحيد و اللازم باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله الا برى انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع حكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر فيجب عليه ولنا اى ثانيا بان معظم الكفار كانوا اشركوا بالله تعالى وثبتوا في عقولهم لهم ان الاله موجود فيبقى كلمة التوحيد لنفى الغير يلزم منه وجوده تعالى اشارة على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم الحكم على الباقى لانه لما ذكر الا اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون لا اشارة الى ان حكم الصدر والا لما اخرج منه وفرده على المذهب الاخر وهو انه عبارة الاثنتة موضوع موضوع للسبعة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفى الغير وجوده ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس دلالته على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وعن دليل الاول بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وانما حمل مجازا لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا ان يستخرج بالاستثناء بعض الكلام من ان يكون موجبا و بجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز ورد هذا الجواب بان الاجماع الثانى ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقى بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الا انه موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا اشكال ان الثابت بالدلالة

ثابت

ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجل الثانى ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين والمذهب الاول باطل لان الاستثناء لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز التخصيص ولو جاز مجازا فالاصل عدمه كما سبق فبطل كون حكم الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان هذا القول تكلم بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره نابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هى صلوة ملصقة بطهور ثابتة وهى نكرة موصوفة بصفة عامة فتعم فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى اى كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا تعلق الاستثناء بكل واحد واحد وكان الاستثناء من النفى اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور والجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جائزة في حال اقترانها بالطهور وليس الاثبات مطلوبا وهو ان الاستثناء يمنع التكلم بالمستثنى مع حكمه فقوله تعالى فلبث فيهم اى نوح عليه السلام في قومه الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة قوله في الايجاب الا ان الاستثناء متعلق بقوله يكون الا في الاخبار لان في الاخبار يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام وهذا لان صدر الكلام بقى موجبا عند الشافعى في القدر المستثنى بعد الاستثناء والاخبار اظهار امر قد كان فلو انعقد في حق الحكم الكل اخبارا عن لبثه الف سنة اذ وجود المخبر عنه شرط

صحة الخبر الصدق فانه بالاستثناء يتبين انه ليس بثابت والحاصل ان الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقى لزم نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل والملزوم مثله فلم يصح سقوط الخبر بطريق المعارضة في الاخبار لانه تناقض بخلاف الايجاب فانه انشاء ثم في الحال لا مجاز الا بعارضة شىء يمنع من ثبوته ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض الحكم الجملة بعد ثبوت الكلام لا ثبات بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص وتكلم بالباقى بعد الثنيا اى المستثنى كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى واذا ثبت الوجهان من اهل اللغة وجب الجمع بينهما فنقول انه اى الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه هو المعنى الذى سيق الكلام لاجله واثبات من النفى ونفى من الاثبات باشارته لا بها فيهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لا انهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفى و الاثبات ضرورة لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى ان الصدر ينتهى به والاستثناء متى دخل على نفى ينتهى بالاثبات واذا دخل على اثبات ينتهى بالنفى فقوله لا عالم نفى لصفة العلم اصلا فلما قلت الا زيد انتهى تلك الصفة به وانما ينتهى نفى العلم بالعلم كالليل ينتهى بالنهار واذا انتهى حكم الصدر تعين هو الثبوت فكان اثباتا معنى وان اعتبر مع الصدر كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام نفى الالوهية عن غيره تعالى وجه ينتهى به وانما ينتهى به اذا لم يدخل تحت النفى فتبقى الالوهية ثابتة له تعالى ضرورة واخذ من التوحيد بهذه العبارة لكون الاثبات اشارة والنفى قصدا لان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار باللسان فشرط الاجراء الاحكام او ركن زائد على ما سبق فاختير في تحقيق الركن الزائد اليقينى

اشارة

اشارة لكونه ليكون على اليقين الركن الزائد واختير للتصديق النفى قصدا دفعا لقول الكفار لان منا الناس من يثبت الالوهية لغيره تعالى واما الالوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف فاختير في بيانه بالاشارة وهو اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو ما كان من جنس الاول وهو الاصل اى الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء لان الصيغة موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع على سبيل الاشتراك فجعل المنفصل مبتدأ لانه اذا كان من جنس الاول امكن ان يجعل استخراجا البعض ما تكلم به فيجعل بيانا ان الثابت ما بقى بعده واذا لم يكن من جنس الاول لم يكن استخراجا لانه لم يكن داخلا تحته وكان كلاما مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لى والاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع لان خبر العدو وان كان واحدا لكنه كثير قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال الا جميعا عبدتم عدو لى الا رب العالمين فانهم ابترأ عن عبادته وابترأ مما تعبدون من دون الله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اى لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو والاستثناء متى عقب كلمات اى اذا ورد عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعى الى انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل وهو ان ثبت استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخير والا فللجميع فيصرف الى الجميع اى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعى

بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المنعقد كقوله لزيد على الف درهم ولعمرو على الف
درهم الا مائة لزم كل واحد اربعمائة عنده كالشرط اى كما ينصرف الشرط الى جميع
ما سبق يتعلق الكل اتفاقا كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه حج الى بيت
الله تعالى ان دخلت هذه الدار او قال في اخره ان شاء الله تعالى والجامع بين الاستثناء
والشرط كون كل منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه اى الجملة في الاستثناء ايضا
بخلاف الشرط لانه الشرط مبدل فلا يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما
يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره
فيه وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين به انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط بل هو يمين او مخلص
الذمة واثبتوا مذهب ابي حنيفة وهو ان الاستثناء ظاهر في العود الى الجملة الاخيرة بوجهين الاول الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة
عما سبقها من الجمل نظرا الى الحكم واذا اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة والثاني
ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع
بالعود الى الواحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها واثبت
صاحب التنقيح الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك لانه لما ورد الاستثناء لزم توقف
صدر الكلام ضرورة انه لا بد من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا
يتجاوز الى الاكثر وقال في المنور ان الامر عدم اعتبار الاستثناء الا مرة واما ترك العمل به
في الجملة الاخيرة للضرورة ولا ضرورة في غيرها فان قيل الواو للعطف والتشريك فيفيد
اشتراك الجمل في الاستثناء قلنا ان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على
ما سبق منا ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان العاطف للتشريك في الاعراب
والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام الى الجملة او ابتداء فيكون ضرورة
عطف على تغيير اى البيان الذي لاجل الضرورة وهو نوع من انواع البيان اى بيان الضرورة

بعالم

بالم يوضع له البيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهنا لم يقع البيان به بل بالسكوت
فيقع فوق البيان بالم يوضع له وهو ان بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان
يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
هو النطق لا المنطوق وعلى تقدير انه يكون البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به
الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه يكون هو
الكلام الدال على المعنى لا فعل المتكلم وهو نظيره كقوله وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر
الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم خص الام
بالثلث فكان تخصيصها بيانا للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب
بل بدلالة صدر الكلام فيصير نصيبه كالمنطوق او يثبت بدلالة حال المتكلم اي الذي شانه
التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كسكوت صاحب الشرع عند
امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير اي الانكار فانه يكون بيانا منه لحقيته بدلالة
حاله اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك ولو بينه لظهر
مثاله اذا فعل عند النبي عليه السلام فعل وسكت كان سكوته دليلا على مشروعية ذلك
الفعل لانه لا يحل له السكوت اذا كان محظورا لانه بعث داعيا للخلق الى الحق
فلما سكت كان سكوته دليلا على مشروعيته او ثبت اي البيان ضرورة دفع الغرور
عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري عن النهي فانه يجعل اذنا له في
التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعامل العبد فان الناس يستدلون بالسكوت على الاذن
فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص او ثبت البيان
ضرورة طول الكلام كقوله له اي لفلان علي مائة ودرهم بخلاف قوله له علي مائة وثوب
اعلم انه اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة
جعل العطف بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول

قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف ف
والمعطوف عليه والتفسير يقتضي ان يكون المفسر فكيف يكون بيانا ولنا ان قوله ودرهم
بيان للمائة عادة ودلالة اما عادة فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف ف
عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف
عليه اكتفاء بذكر التفسير في المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون به
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة
الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف الثوب فانه لا يثبت في الذمة الا سلما والا نكر فلا يتحقق الضرورة فبقي على
ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل وهو الخامس من اقسام البيان وهو النسخ
هو لغة التبديل والازالة والنقل وشرعا قيل هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
وقيل هو بيان منتهى ما اراد الله تعالى بالحكم الاول من الوقت وقيل ايراد دليل شرعي
متراخ عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون
متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي الذي يقتضي خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية
والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وقال
في المنور والاول انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهمنا استمراره
بطريق التراخي وهو بيان لمدة الحكم اي بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي المطلق
اي المجرد عن التأبيد والتوقيت الذي كان معلوما عند الله تعالى اي يعلم الله تعالى
انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه بيانا لمدته لا رفعا فعا
الا انه تعالى اطلقه اي لم يبين توقيت ذلك الحكم فكان ظاهره اي ظاهر ذلك الحكم
البقاء والتأبيد في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا لانه زال ظاهر
البقاء وخلفه شيء اخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى

لان المقتول

لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد
تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها ولهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام
لانا امرنا باجراء الاحكام على الظواهر بيانا محضا في حق صاحب الشرع اي بيانا لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى التبديل وهو ان النسخ جائز عندنا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها وجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقران ان توقف
على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد ثبت نبوة
محمد فيثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فيصح الاستدلال بهذه الاية على النسخ وقيل
النص هو الدليل على حرمة الجمع بين الاختين فانه ناسخ لشريعة يعقوب عليه السلام خلافا
لليهود ولعنهم الله تعالى احتج اليهود بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة
فيه والقيام بامره ما دامت السموات والارض وادعوا نقله متواترا فيثبت انه دائم بالنص
الى يوم القيمة وفي تجويز النسخ ارتفاعه والجواب عنه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت
ومفسدة في وقت كشرب الادوية فانه قد يكون مصلحة في وقت دون وقت فيأمر به في الوقت
الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه كتبديل الصحة بالمرض
والمرض بالصحة وتبديل الغناء بالفقر والفقر بالغنى والجواب عن قولهم تمسكوا بالسبت انه
ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا ما في التورية وزادوا ونقصوا فلم يبق نقلهم اليوم حجة و
دليلنا على جواز النسخ ووجوده من حيث السمع اتفاق الكل ان ادم عليه السلام كان
يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى وغيره وان حواء خلقت من ادم عليه السلام
وحلت له واليوم حرم على الذكر نكاح المتولدة منه كنكاح البنت بيننا وبين اليهود ولا
يقال هذه الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فلا
يكون رفعها نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور
شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يثبت الا عن دليل فلا يقبل بدون

والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة
فيكون نسخا لرفعها شيئا ومن حيث العقل ان النسخ عندنا انما يجري فيما يجوز ان يكون
منه وعاوان لا يكون حسنه وما فاذا شرع مطلق احتمل ان يكون موقتا وان يكون
مؤبدا فالامر يقتضي كونه حسنا وما حسنا لا ابقائه بل البقاء باستصحاب الحال الا بالامر
كحيوة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل هو موجب لذلك احياء الشريعة بالامر
كاحياء الشخص واحياؤه لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده واما البقاء فبابقاء الله تعالى
اياه فكان الاماتة بعد الاحياء بيانا لمدة الحياة التي كانت معلوما عند الخالق وكان
غيبا عنا لا بداء وجهل بعواقب الامور فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان
معلوما عند الله تعالى وكان غيبا عنا لا جهل وسفه قيل لا حاجة الى ذكر خلاف الكفار في الكتب
الاسلامية ولا الى ذكر دليلهم فان جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة ومحله اي محل
النسخ حكم يحتمل الوجود والعدم بان يوجد حينا وينتفي اخرى في نفسه لم يلحق به اي
بذلك الحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تأبيد ثبت اي ذلك التأبيد نصا كلفظ ابدا
والى يوم القيمة او دلالة فخرج ما كان واجبا كذات الباري تعالى وصفاته الذاتية
والفعلية واسمائه فانها قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا يكون محلا
للنسخ وخرج ما كان ممتنعا كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا فلا يكون محلا
قال ابن الهمام لا يجوز الحنفية والمعتزلة نسخ حكم لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب
الايمان وحرمة الكفر وان لغيبه يجوزونه وهو فرع التحسين والتقبيح وكذا الحكم الذي
يكون ثابتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة او الخمسين سنة فان النهي قبل
مضي تلك المدة بداء او جهل بعاقبة الامور فلا يجوز وكذا ما يكون مؤبدا نصا كقوله تعالى خالدين
فيها ابدا وكذا ما ثبت تأبيده دلالة كشرايع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة
لا يحتمل النسخ لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي قال

في التلويح

في التلويح محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية و
الحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى
كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد
بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا
لا توقيتا فان قيل يستعمل صيغة التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد بغير منه
الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا
قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام وهو استمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجازا مما لا يصح
بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب
البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب
مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه لان التأبيد في الدلالة على جزئيات اذ لا يزيد في الدلالة
على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد
الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به
في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد ولا يوجد
التكليف في تحقيقه انه لو قال صوموا ابدا لم يكن الا صوم كل شهر رمضان الى الابد واجبا في الجملة
من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب منع دوام استمراره منافيا
له وذلك كما لو قال صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن تقييد التعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب
اياه الى ما لا يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول الى الابد
دون الثاني وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن اي زمان القدرة من عقد القلب اي
اعتقاد حقية الحكم الاول عندنا دون التمكن من الفعل والمراد من التمكن من الفعل

ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة وبعض
الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لا بد من التمكن منهما لان حكمة الحكم النسخ في المدة
لعمل القلب وهو الاعتقاد اصلا ولعمل البدن تبعا لان حكم النسخ في المدة عقد القلب والعمل
بالبدن جميعا تارة والعقد القلب على الحكم تارة اخرى وهذا هو الحكم الاصلي الحق في النسخ
والعمل بالبدن من الزوائد عندنا لان الاعتقاد يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في اعتقاد
المتشابه ولا يحتمل السقوط بخلاف العمل وعندهم كما عند المعتزلة هو اي النسخ بيان
مدة العمل بالبدن وهذا انما يكون بالفعل والتمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط
من العبد قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي والابتلاء في الفعل فالنسخ قبل
التمكن من الفعل يكون بداء وحجتنا الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده
خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام وكان ذلك نسخا قبل
التمكن من الفعل لان التمكن من الفعل يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد
القلب عليه اعلم ان نسخ الخمسين في ليلة الاسرى مشكل لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ امته واجاب
عنه القسطلاني في المواهب بانه نسخ بالنسبة الى النبي عليه السلام لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد
ان بلغه وقبل ان يفعل وليس نسخا في حق امته انتهى واجاب عنه في التنوير بان النبي عليه السلام
اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان يبتلى امته
لوفور شفقته كما انه يتيقنه كما نقل ابن نجيم والقياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند
الجمهور الظرف متعلق بشيئين اعلم ان الادلة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
اما القياس فلا يصلح ناسخا للنسخ من تلك الادلة خلافا لبعض اصحاب الشافعي لان النسخ
بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الا الى الوقت ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء الوقت
الحسن فلا يجوز النسخ به ولان شرط القياس ما سبق من التعدية الى فرع لا نص فيه ولان
الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان

بالمسح

لا يجوز ... منسوخا عليه

باطن الخف اولى بالمسح من الظاهر ولكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر
الخف دون باطنه ولو كان بالنص لا يصلح ناسخا ولا منسوخا كما مر اولا ان الحاجة
عند العامة انه لا يكون منسوخا ايضا لان ناسخ القياس سواء كان القياس قطعيا
او ظنيا راجحا عليه والا لما صلح ناسخا فيزول شرط العمل بالقياس اذا زال الشرط فلا حكم له
٤ فلا رفع ولا نسخ واما الاجماع فقد ذكر عيسى بن ابان انه يجوز ان يكون ناسخا لان الاجماع
يوجب علم اليقين كالنص فيجوز به النسخ كما يجوز بالنص والصحيح انه لا يجوز النسخ بالاجماع لان
المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه يتضمن وقوع
الاجماع على خلاف النص وخلافه خطأ والاجماع لا يكون خطأ ولا الثاني لان الاجماع الثاني لما
انما يتحقق ان الاجماع الاول حينما وقع كان خطأ او صوابا والاول باطل لان الاجماع لا
يكون خطأ ولو جاز هذا لما كان الناسخ او المنسوخ وان كان الثاني فاما ان يكون
مقيد الحكم مطلقا او موقتا فان كان الاول يستحيل انعقاد الثاني على خلافه وان كان موقتا
فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع الثاني ناسخا ولا الثالث لعدم
شرطه او شرط صحة القياس ان لا يكون على خلاف الاجماع قال في التوضيح انما لم يصح الاجماع للنسخ
لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام فهو ليس بحجة لانه منفرد في بيان الشرايع وان كان بعده
فلا نسخ واورد عليه انه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض
واجيب انه لسقوط الحاجة وورد دليل شرعي على ارتفاعه وقيد الحكم بعدم كونه ناسخا لا ذكر
فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولا يتصور ان ينعقد اجماعا
لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه
لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام والاظهر رد الاستدلال به
اجماعهم الا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح وانما يجوز

النسخ بالكتاب والسنة متفقا وهو نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ومختلفا
وهو نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب والكل جائز عندنا خلافا للشافعي في
المختلف قال الشافعي يقول القسمين الاخيرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من آية او
ننسها نأت بخير منها او مثلها وذلك لان السنة لا يكون مثل القرآن ولا خيرا منه اذ القرآن
معجز والسنة غير معجزة ولانه لو نسخ الكتاب بالسنة لكان للطاعن ان يقول كذبه ربه فيما قال
فكيف نصدقه وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان
ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فانه تنصيص على ان الوصية للوالدين والاقربين
فرض ثم نسخ بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وروي انه خبر الواحد او لو كان متواترا
لنقل كذلك لانه خبر واقعة مهمة فيتوفر الدواعي على نقله ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز
هذا ضعيف لانه ليس بنسخ بخبر الواحد لانه انسخ بآية المواريث لان كون الميراث حقا
للوارث منع صرفه الى الوصية وهو ضعيف لانها اوجبت حقا آخر بطريق الارث والا
الايجاب بسبب الايصاء اي بالانتساب ولا تنافي بينهما وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ واحتج
بعضهم ايضا بقوله تعالى فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم منسوخ
في القرآن وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة الا انه يقال ولم يظهر لها
سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر
وبقي اهل النفي بلا ما فيها هو المراد بالآية واثبت ما قيل فيه ان من ارتدت امرأته و
لحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين الذين عنوهم من الغنيمة ان يدفعوا الى زوجها
ما ساق اليها من الصداق والآية تدل على انهم امروا بدفع قيمة المهر كما في السهم
واسترقاقهم واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ ومن الحجة ان التوجه
الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت التوجه
الى بيت المقدس فانه ثابت اجماعا او لم يكن في الكتاب ما يوهم والسلام عليه الا قوله فثم وجه

الله

الله وهو الابتلاء عليه لانه يقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة هو التوجه الى بيت
المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرائع الثابتة
بالكتاب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول فكان التبليغ
سببه وروي انه عليه السلام قرأ في صلوته سورة المؤمنين وترك آية فلما اخبر قال
الم يكن فيكم ابي فقال ابي نعم فقال هلا ذكرتني فقال ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم
فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلام فدل على
حقيته والمنسوخ انواع اربعة اي من الكتاب لان الحديث ليس من الوحي المتلو حتى
يكون منسوخ التلاوة فلا يجري فيه النسخ الا في الحكم والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بنظم
الكتاب لا بنظمه التلاوة والحكم مثل صحف ابراهيم عليه السلام التي اخبر الله تعالى بنزولها وما
منها اثر لا تلاوة ولا عملا وذلك باحد طريقين اما بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها و
رفع ذكرها عن القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا النسخ كان
جائزا في القرآن في حيوة النبي عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
قال الحسن وقتادة رح الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه واما بعد وفاته فيمتنع لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه عندكم بحيث لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى
آخر الدهر لانه لا يجوز ان يراد حفظه لديه لانه تعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه اراد به
حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه وتبديله منا قصدا كما فعل اهل الكتاب او نسيانا وقد
كان التبديل جائزا في حيوته عليه السلام بالنسخ فعلم ان المراد به بعد وفاته عليه السلام كذا في
المنور واعترض عليه بان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء وصرف القلوب
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا فان قيل القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت
فيما ورائه قلنا ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان
قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة عليه ليس بحكم قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ اه

الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض ونحو ذلك وهذا
حكم شرعي والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم فهما جائزان عند الجمهور لان
الحبس في البيوت والايذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم وبقيت التلاوة وهذا في آية الزنا
وكذا الاعتداد الى الحول كان تابعا للمتوفى عنها زوجها بقوله تعالى متاعا الى الحول غير
اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة ولان للنظم حكمين جواز الصلوة والاعجاز وكل واحد
منهما مقصود والبرهان المثبت به لا يثبت الا بهذين الحكمين فجاز ان ينسخ الحكم الذي
هو العمل ويبقى هذان الحكمان ومعنى النص حكم والحكم النص فلا انفكاك بينهما و
اما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله وقد نسخ به حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت ومثل قراءة
ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فمتتابعات نسخت
تلاوتها وبقي حكمها لان التلاوة متى نسخت بقيت وحيا غير متلو والحكم مما يجب
ونقل التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بغيرها وانتساخها كذلك ثم عبد الله بن
مسعود رض كان يقرأها وهو عدل فلم يبق للتصديق وجه الا ان يقال انها كانت ثابتة ثم
ان الله تعالى انسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب عبد الله بن مسعود
ليبقى الحكم بقراءته ولا يثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي يثبت به القرآن
ونسخ وصف في الحكم بيان للنوع الرابع فان نسخ التلاوة نسخ الاصل وهذا
نسخ الوصف مع بقاء الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الزيادة
اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعدما كان الواجب واحدا او اثنين فيرفع حرمة الترك
واما بايجاب شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من
النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز
بما ينطلق عليه الاسم والكل تشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد و

يستلزم

ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون ذلك
نسخا وفيه بحث لانهم ان ارادوا ان المقيد يستلزم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان ارادوا بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون
حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص وبيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص
بخبر الواحد والقياس والزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة
مثلا فلا نزاع ايضا للجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل و
مثل الزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او زيادة شرط كالايمان في الكفارة
او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة
زكوة ومن ذلك ايضا زيادة النفي على الجلد فالنفي سياسة يجوز اذا رأى الامام مصلحة
على الجلد بخبر الواحد وقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة بادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز وزيادة الايمان
في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لا يستلزم هذا القياس الزيادة
على النص ولان فيه ان الرقبة عامة تتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها
يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام لان النسخ رفع
الحكم المشروع وهو في الزيادة تقرير الحكم المشروع وهو الحاق بحكم شابه فلا يكون نسخا فاجاب
الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة
والواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة والكتاب لم يتعرض للنفي اثباتا ونفيا
فتح الحقيقة النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون حدا ابدونه وتأملنا ما ذكرتم
تدل على ان الزيادة بيان صورة ولا نزاع في ذلك الا انا ندعي بانها نسخ معنى لوجود حده
وهو بيان انتهاء الحكم الاول هنا لان النص يقتضي ان يكون الجلد حدا ومتى الحق
النفي به لا يبقى الجلد حدا حتى لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده

بعض الحديث وبعضه ليس بحديث فكان نسخا لانه قد انتهى الحكم الاول وتبين بيون الناسخ نا بعضه
وضبط تاخره والاجماع على انه ناسخ وبقول الصحابي بهذا ناسخ **فصل** في افعال النبي عليه السلام
الاختيارية التي تصلح للاقتداء الا ان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله وانما قيد الزلة
دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء البتة انها ليست مما يقصد بعضها من صدر منه سوى
الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض بعض الافعال النبوية البتة يختص بذلك بان يحل
الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا الاستحباب او فرضا والافعال التي ثبت عنده
بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان القياس واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء
كما سياتي فلا تدخل الزلة في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم
فلا عبرة به والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح
قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا يقال زل الرجل في الطين اذا لم
يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق
كما ان في الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية
لتقصيره كما يعاتب من زل في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وفي تسمية
الزلة معصية مجاز كذا في المنور وقال التفتازاني المعصية حقيقة في فعل حرام يقصد لنفسه
مع العلم بحرمته وقال في التوضيح الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان
ينبه عليها الفاعل بعد ذلك ويرده ما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من
الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى
المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من غيرهم كذا
في التلويح والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام بيانا لما واقعا على جهة من
صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة من وجوب ونحوه حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
به ولا فرق بين ان يكون في العبادات وفي المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص لان

الصحابة

كما اذا وجد منه القصد الى الفعل ولكن بعد ... لا يقصد الا اصل الفعل

الصحابة كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا واقتداء وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عليه السلام
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة اختلف الناس في سائر افعاله عليه السلام
مما ليس بسهو ولا طبع وما انه عليه السلام سها في صلوته والاطبع كالنوم والاكل وغير ذلك ذا البشر
لا في عما جبل عليه ولا مخصوص به فقال بعضهم يتوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله عليه السلام
لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء لان الاقتداء
هو المتابعة في اصل الفعل ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فانه عليه السلام اذا فعل
نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فيجب التوقف حتى يقوم
الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيما لم يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة الامة في اقواله
وافعاله قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال فاتبعوني يحببكم الله وقال
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن فعله وطريقته وقال الكرخي ان علم صفة فعله
انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة
الاباحة حتى لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص يقول بقول الكرخي
الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فيه ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا لانه بعث
ليقتدى باقواله وافعاله وهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثالث
يتيقن ويتوقف فيما وراءه ذلك كما في كل لفظ احتمل معان فانه يحمل الخفط الا انه متيقن به
لكونه مراد المتكلم بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل
فصل في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام والوحي نوعان الوحي اصله الاعلام
به عنه وكل ما دلت به من كلام او كتابة او اشارة او كناية فهو وحي ومن الوحي
الرؤيا والالهام واوحى ووحى لغتان والاول افصح وبه ورد القرآن وقد يطلق
ويراد به اسم المفعول منه اي الموحى واما في اصطلاح اهل الشرع فهو كلام الله تعالى
المنزل على نبي من انبيائه كذا نقل عن الكرماني ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول

ما ثبت بلسان الملك بفتح اللام اصله ملئك على وزن مفعل من الالوكة بمعنى الرسالة
وهو جسم علوي نوراني متشكل بما شاء من الاشكال كذا نقل عن الكرماني فوقع في سمعه
عليه السلام بعد علمه بالمبلغ بكسر اللام وهو الملك بآية قاطعة والمراد بها العلم الضروري اي ٤
لا شك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل وهو الذي ما ثبت
بلسان الملك الذي انزل اليه عليه السلام بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام وهو المراد
بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده عليه
السلام ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله عليه
السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله و
اجملوا في الطلب والثالث قوله وتبدى اي ظهر لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله
تعالى بنور من عنده واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله قال ابن الهمام الالهام
هو القاء معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك واشارة مقرون بخلق علم ضروري انه منه تعالى
وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره كذا في التوضيح فهذا
كله وحي ظاهر وانما اختلف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما ظهر انه من الله تعالى ثم هذا
قد يكون بلسان الملك وقد يكون باشارة الملك كما قلنا في قوله نفث في روعي وقد يكون باظهار
الله تعالى بلا واسطة ملك وهذه الكلمة مقرون بالابتلاء والمراد به الابتلاء في دركه حقيقة و
الباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد من
النبي عليه السلام وحيا باعتبار المال فان تقرير النبي عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعري واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون
هذا اي الاجتهاد من حظه عليه السلام وانما حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الاجتهاد لامته
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق
به انما هو وحي بحرف المفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره كذا في التلويح

ولان

ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فيجوز مخالفته في ذلك لا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما يبين من احكام الشرع ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا
عند العجز عن الدليل المحتمل للخطاء والعجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه
لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب والجواب عن
الاول بان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نازل في حق القرآن الا وما تاكم به من القرآن ليس
بكلمة تصدر عن هواه انما هو وحي من عند الله تعالى يوحى اليه عليه السلام وانما الاجتهاد عمل
بقضية العقل وهو وحي باطن ايضا في حقه عليه السلام وبانه اذا كان مكلفا بالاجتهاد كان
حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وعن الثاني وعن الثالث بان اجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره عليه مجتهده قاطع الاحتمال كالاجماع الذي مستنده الاجتهاد
كما سيجيء من المصنف وعن الرابع بانه مامور بالانتظار فيكون شرط الاجتهاده على ان نفس الاجتهاد
ايضا تقتضي زمانا كما في خبر الايلاء وقال بعضهم كان النبي يبين احكام الشرع بطريق الوحي
تارة وبطريق الاخر وهو الراي لوجوب الاجتهاد عليه لانه الله تعالى قال فاعتبروا يا اولوا الابصار والنبي
عليه السلام اولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره هذا الوصف الذي ذكره هنا الامر بالاعتبار
فكان داخلا في هذا الخطاب لو قوع الاجتهاد من غيره من الانبياء كداود وسليمان
ولا قائل بالفرق قال الله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف
على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي فان داود عليه السلام فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم
دل ان المراد به الراي والدليل عليه ان داود عليه السلام لما حكم بالغنم لاجل الحرث لاستواء قيمة
الغنم بقدر النقصان قال سليمان عليه السلام وهو ابن عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين
فعزم عليه ليحكمن به فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث فيعود كهيئته ثم يردان فقال داود عليه
السلام القضاء ما قضيت وكان ذلك باجتهاد منهما وهذا كان في شريعتهم وداود حكم له

معانى النص لزمه العمل به ولو فسخ عن العمل بمعانى النص لكان ضرب حجة وانما يليق بعلو درجته الاطلاق دون الجواز ولو قوع الاجتهاد منه عليه السلام فى الخثعمية حين قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزينى ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال عليه السلام فدين الله تعالى احق ان يقبل وروى ان عمر رض سأل النبى عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك ولانه عليه السلام شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا للتقريب الوجوه وتخمير الرأى او لو كان لتطييب قلوبهم فانا لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا ولانه عليه السلام لا شك ان رأيه اقوى واذا جاز العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اولى لانه اقوى ولان النبى عليه السلام عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل فى صورة الفرع التى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولا فرق بين الاجتهاد فى امر الحرب وبينه فى حوادث الاحكام وعندنا هو عليه السلام مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار وهى مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض والى دز وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولى الاقرب فى النكاح فانه مقدر بفوت بخوف بخوف فوت الخاطب الكفو وانما قدمنا اخرنا تقديم انتظار الوحى لانه مكرم بالوحى الذى يغنيه عن الرأى وكان غالب احواله ان لا يخلو عن الوحى والعمل بالرأى باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحى كطلب النص للنازلة فى حق غيره عليه السلام من المجتهدين الا انه معصوم عن القرار على الخطأ فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه صواب يقينا فكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى ولا يجوز مخالفته فى ذلك بخلاف ما يكون من غيره عليه السلام من البيان بالرأى اى بخلاف اجتهاد غير النبى عليه السلام فانه يجوز ان يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد اخر مخالفته قال ابن الهمام الاجتهاد فى حق النبى عليه السلام

بحق

بمعنى القياس بخلاف غيره وهذا اى اجتهاد النبى عليه السلام وحكمه بالرأى كالالهام الا كامل عليه بالالهام فانه اى الالهام حجة قاطعة فى حقه عليه السلام وان لم يكن فى حق غيره بالهام الفقه الا حجة قاطعة **فصل** فى شرائع من قبلنا وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى او رسوله عليه السلام علينا من غير انكار وقوله علينا متعلق بقوله تلزمنا شريعة لرسولنا عليه السلام وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يد عمر رض صحيفة فقال ما هى فقال التورية فغضب امتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه الا اتباعى فثبت انه كان متبوعا لا تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بان نقتدى بهداهم والهدى يقع على الايمان والشرائع وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا يفصلون اى بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين مما فى ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت وذلك بالقرآن او السنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا ثم اختلفوا هل كان عليه الصلوة والسلام متعبدا قبل البعثة بشرع احد من الانبياء بعضهم ذلك وهو مختار محققى اصحابنا لانه عليه السلام قبل الرسالة فى مقام النبوة لم يكن امة نبى قط لكنه يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه السلام وغيره واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل شريعة نوح وقيل شريعة موسى وقيل عيسى عليهم السلام وقيل ما ثبت انه شرع وتوقف الغزالى وعبد الجبار وغيرهما وقال فى المنور وكان النبى عليه السلام على احكام شريعة ابراهيم قبل بعثته فى امور المناسك وغيره حتى كان يركب الختان ونحو اكل الذبيحة دون الميتة وكان لا يفعل جميع ما ثبت له بقول الثقات من شريعته وسئل ابن عباس رض عن سجدة ص فقال سجدها داود عليه السلام وهو ممن امر نبيكم ان يقتدى به وقد احتج محمد رح على جواز القسمة بطريق المهايات فى كتاب الشرب

لقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام فثبت به ان المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوى الالباب من عباده ليبين ما قصرت عنه عقولهم فى مصالح دارينهم فلو لزمتنا على انه شريعة من قبلنا لكان لنا رسول الا رسولنا من قبلنا سفير بيننا وبين امته لا رسول الله تعالى وهذا كاسد الا انا شرطنا فى هذا ان يقص الله تعالى ورسوله من غير انكار اذ لا يجوز ما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون فى ذلك لظهور الغلو والحسد والعداوة منهم وما ثبت بكتابهم لانهم حرفوا الكتاب الكتب فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما غيروا او بدلوا **فصل** فى تقليد الصحابى والتابعى وتقليد الصحابى واجب محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر دليل من كتاب او سنة كذا فى التلويح يترك به اى بقول الصحابى او بمذهبه القياس اى قياس التابعين ومن بعدهم قيد به لان مذهب الصحابى اما ما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابى اخر اتفاقا فالاحتمال ل السماع اى سماع الصحابى من النبى عليه السلام يعنى انما ترك القياس به وان امتنع تقليد المجتهد مثله لكن الصحابى ليس كغيره بل يتقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فاصابته اقرب ببركة الصحبة ومشاهدتهم الاحوال المستنزلة للنصوص والحال التى تتغير باعتبارها الاحكام غيره واحتمال الخطأ لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح **اعلم** ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير انه محق بلا نظر وتأمل فى الدليل كانه جعل قوله قلادة فى عنقه وهو اربعة انواع تقليد الامة صاحب الوحى وتقليد العالم صاحب الرأى والنظر فى الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم و تقليد الابناء الاباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلثة الاول صحيحة لانها يقع على ضرب استدلال فانا عرفنا صاحب الوحى صديقا معصوما عن الكذب بالنظر و

الاستدلال

الاستدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يأتى الكاذب ولا يؤيد المعجزة من يفضل الناس ثم عرفنا بالخبر بانا اذا كان الصحابى مقدم على الرأى غيره وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لانا زيادة المعرفة لا يعرف الا بضرب الاستدلال وكذا تقليد العامى العالم لانه لا يميز بين العالم و غيره الا بضرب الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوا اهواء نفوسهم بلا نظر عقل واستدلال وهو الذى ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطأ بدلالة ظهور المعجزة فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة فى غيرهم فلا يجب اتباعهم كما لا يتبع النبى عليه السلام قبل اقامة المعجزة وقال الكرخى لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثانى منتف الا فيما يدرك به لانه اذا كان مما يدرك فهو تكلم بالقياس والصحابى وغيره فى القياس سواء وكان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ فكذا اجتهاده لما احتمل الخطأ لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأى فلم يبق الا السماع من صاحب الوحى والاصح قول ابى سعيد البردعى ان تقليد الصحابى واجب يترك به القياس لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر رض ولان اكثر اقوالهم مسموع من النبى عليه السلام وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم فى الدين وبركة صحبة النبى عليه السلام وكونهم فى خير القرون قال ابو سعيد وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الشافعى لا يقلد احد منهم اى من الصحابة اى لا يجب تقليده لانه لما لم يرفعه الى النبى عليه السلام لا يحمل على السماع وفى الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء فى العموم فاعتبروا ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب

عند اهل السنة والجماعة ولان قوله ليس بحجة والا لدعى الناس الى قوله كالنبي عليه السلام
وروى عن عمر رض انه كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله ثم بسنة رسول الله
عليه السلام ثم برايك ولم يقل بقولى وقد اتفق عمل اصحابنا اوهم ابو ح وابو يوسف
ومحمد رح بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض فان عمر رض عنه قال اقل
الحيض ثلثة ايام وكالمقادير وشراء ما قد باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
فانه حرام عملا بقول عائشة رض في قصة زيد بن ارقم رض وتقدير المهر بالعشرة
بعشرة دراهم تمسكا بقول على رض وتقدير اكثر مدة الحمل تمسكا بقول عائشة
رض الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين لانه لما لم يدرك بالراى حمل على
سماع رسول الله عليه السلام لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني باطل
فوجب العمل به واختلف عملهم اى عمل اصحابنا في غيره اى في غير ما لا يعقل كما في
اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد رح في قيمة قدر راس المال
ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه عملا بالقياس وشرط ابو ح
تقليدا لابن عمر رض وهما لم يقلداه عملا بالراى وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاجير المشترك كالقصار ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة وفيما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب والغرق الغالب لا يضمن بلا
بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط احتياطا
لاموال الناس وخالفه ابو ح رح المروى عن علي رض فقال انه امين فلا يضمن
كالاجير الخاص وهذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي في كل ما ثبت منهم اى
من الصحابة مما غير خلاف بينهم او لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي ومما لم
الا ثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما لانه لو نقل مع غيره تسليما كان هو
اجماعا فلا يجوز خلافه فاما اذا نقل عن الصحابي بقول ولم يظهر من غيره خلاف

ذلك

ذلك فانه في درجة الاجماع اذ الكلام في حادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم ويشتهر
عادة وكذا اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم على ما سيجيء في باب
الاجماع واما التابعي ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن ابي ح رح انه لا يجب
تقليده لانه دون الصحابة لعدم احتمال السماع فان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال
السماع وتفضل اصابتهم في الراى ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود
في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى وقال شمس الائمة السرخسي لا خلاف في ان قول
التابعي ليس بحجة يترك به القياس فقد روى عن ابي ح انه كان يفتي بخلاف رأيهم وانما
الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به
وعند الشافعي لا يعتد به فاذا ظهرت فتواه في زمان الصحابة كشريح والحسن البصري
كان ذا اى التابعي مثلهم اى مثل الصحابة عند البعض وهو الصحيح اعلم ان التابعي
ان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا
وعند بعضهم لا يجب تقليده لعدم احتمال السماع في حقه ولعدم مشاهدة احوال التنزيل
ووجه القول الاول انه لما ادرك عصرهم وزاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم صار
كواحد منهم في حكم يبتنى على الراى فانه روى ان انس بن مالك رض كان يقول اذا سئل
عن مسئلة سلوا مولانا الحسن لانه كان ولد جارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام
وقد صح ان النبي عليه السلام عليا رض تحاكم الى شريح في درع فقال درعي عرفتها مع هذا
اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي رض فدعى قنبر فشهد ودعى الحسن بن علي فشهد فقال شريح اما شهادة
مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجزتها فاخذ الدرع اليهودي فقال
اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك
ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقال علي رض هذا الدرع وهذا

وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم حنين وخالف مسروق ابن عباس رض في النذر
بذبح الولد ثم رجع ابن عباس رض الى فتواه وقصته ما روى ان ابن عباس رض سئل
عن هذه المسئلة فاوجب ذبح مائة بدنة فقال مسروق يجب عليه شاة فاخبر ابن
عباس رض بفتواه فقال وانا ارى مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين
باب الاجماع الكلام فيه في ستة مواضع في تفسيره وركنه واهله وشرطه و
حكمه وسببه اما تفسيره لغة فهو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه واصطلاحا اتفاق على كل عصر من اهل
العدالة والاجتهاد على حكم كذا في المنور وقال صاحب التنقيح هو اتفاق المجتهدين
من امة محمد في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
او الفعل وقيد المجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف المجتهدون بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عن اجماع اتفاق
مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال خالي من المجتهدين معناه زمان
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم
انعقاد الاجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اجتماع جميع المجتهدين الآن ولا يخفى
انه من ترك انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات قال ابن الحاجب
وغيره على امر يدل على حكم شرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب
ونحوها ويرد عليه تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب
وصاحب التنقيح خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية
والدينية الغير الشرعية لان الحكم اما ديني او غير ديني ولا فائدة للاجماع في الثاني
حتى انه لو اجمع احد لا يكون تقرير بل جهلا والديني اما شرعي اى ما لا يدرك لولا
الشرع او غير شرعي يدرك بدون الشرع اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين

فان

فان كان الحسي امرا ماضيا يكون الاجماع عليه اخبارا فلا يكون من افراد الاجماع المخصوص
بامة محمد عليه السلام ولانه شرط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار وان كان امرا
مستقبلا كامور الاخرة فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات
كالنبي فاجماع المجتهدين عليها لا كلام فيه حيث انه اجماع عليها لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكنه يعتبر
من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى ما يكون محسوسا ماضيا وان كان
عقليا مدركا بالعقل فهو يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعي فان
سند الاجماع لا يكون قاطعا فيفيده الاجماع قطعية وفي هذا البيان نظر لان العقلي قد يكون
ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الشرعي
الاعتقادي مستقبلا قد يكون مما لم يخبر به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه
فيفيد الاجماع قطعيته ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في الباب وهو التكلم منهم
اى من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من باب
الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا
منهم على مشروعيته وانما كان هذا ركنا لان ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء والاجماع يقوم بهما او
رخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض بعد البلوغ ومضي مدة التامل والنظر في
الحادثة الى ان يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل واشتهر في اهل عصره وسكت الباقون
منهم لا يردون عليه بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام او مجلس علم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا
وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان
الساكت في امر الدين شيطان اخرس في موضع الحاجة وعند خلاف الشافعي فانه قال الاجماع
لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل في نفسه ان يكون للموافقة وللمهابة وللخوف و
للتامل والاعتقاد حقية كل مجتهد ولكون القائل به اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار
الخلاف حتى لو حضر المجتهدون الحنفية والشافعية وتكلم احد منهم بما يوافق مذهبه وسكت

الآخرون لم يكن إجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتفرد الخلاف وإذا كان محتملا لا يكون
حجة ألا يرى أن ابن عباس خالف عمر رض في مسألة العول فقيل له هلا أظهرت حجتك على عمر
فقال هبته وقد شاور عمر الصحابة في مال فضل عنده فأشاروا إليه بالإمساك
إلى وقت الحاجة وعلي رض كان ساكتا فقال له ما تقول يا أبا الحسن فأمر بالقسمة وروى
فيها حديثا عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر سكوته تسليما وعلي رض أجاز السكوت مع أن الحكم عنده
بخلاف ما أفتوا وأيضا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم لأدى إلى أن لا
ينعقد الإجماع أبدا لتعذر إجماع أهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بل المعتاد في
كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة لا يتهمون بذلك وأما حديث ابن عباس رض فلا يكاد يصح لأن عمر رض
كان يقدمه على كثير ويسأله ويمدحه ويأذن مع أهل بدر حتى قال عبد الرحمن أتأذن لي
لهذا الفتى معنا وفي أبنائنا من هو مثله فقال إنه ممن قد علمتم فأذن لهم ذات يوم وأذن
لابن عباس فسألهم عن قول الله تعالى إذا جاء نصر الله فقال بعضهم أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن
يستغفره ويتوب عليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت إليه نفسه فقال عمر ما أعلم
منها إلا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونني عليه بعدما ترون وكان عمر رض ألين للاستماع الحق
من غيره وكان يقول رحم الله امرأ أهدى إلي عيوبي ولئن ثبت فمن الجائز أنه لم يظهر
لأنه علم أن عمر أفقه منه فلا يظهر رأيه في مقابلة رأيه وأما حديث القسمة فإنما سكت علي
بعينه لأن الذين أفتوا بإمساك المال إلى وقت الحاجة كان حسنا فإن للإمام أن يؤخر
القسمة فيما فضل عنده من المال ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ولكن القسمة
كان أحسن عند علي رض لأنها أقرب إلى أداء الأمانة وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهار
الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الأحسن فلذا سكت علي رض في الابتداء وحين سئل
بين الأحسن عنده وقال الشافعي إن هذا الإجماع ليس بحجة وبه قال ابن أبان وداود وبعض

المعتزلة

المعتزلة ومختار الآمدي أنه إجماع ظني أو حجة ظنية اعلم أن مثل هذا الإجماع وهو
الإجماع السكوتي لا يكفر جاحده وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص
وأهل الإجماع من كان مجتهدا فلا اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذي ليس بأصولي والأصولي
والأصولي الذي ليس بفقيه إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن وأعداد الركعات
ومقادير الزكوة والاستنجاء وبناء المدارس واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب
بين الأذان والإقامة فإن إجماع العوام فيها كإجماع المجتهدين فإنها ثابتة بالتواتر والاجتهاد
ليس شرطا فيه ليس فيه أي في المجتهد هوى أي صاحب بدعة يدعو الناس إليها ولا
فسق لا يورث التهمة ويسقط العدالة وأمر الدين فوق أمر الدنيا فكل تهمة أوجبت
رد شهادته في باب الدنيا أوجبت رده في باب الدين وأما صاحب الهوى فإن غلا
في هواه حتى كفر فلا يعتبر قوله لأن المعتبر إجماع المسلمين واسم الأمة لا يتناوله مطلقا وكذا
إذا دعا الناس إلى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل وإظهار الخلاف في
مجازفة وسفها فيكون متهما في أمر الدين فلا عبرة بقوله في إجماع الأمة ولهذا لم يعتبر خلاف
الروافض في إمامة أبي بكر رض ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رض وأما الاجتهاد فشرط
لأن استنباط الحكم الذي أجمعوا عليه في جوازه إلا بالرأي والاجتهاد وكونه إلا أهل
الإجماع من الصحابة أو من العترة في الصحاح عترة الرجل بكسر العين نسله ورهطه
الأدنون لا أن شرط قيل لا إجماع إلا للصحابة لأن النبي عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم في آثار معروفة
منها قوله عليه السلام أصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون وقوله
عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا
نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن
أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني
فقد آذى الله تعالى ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه وقيل لا إجماع إلا لعترة الرسول

أي يعتقد [illegible] بالعصب [illegible] التعصب [illegible] الدليل [illegible]

عليه السلام لقوله عليه السلام إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وكذا لا
يشترط كونه من أهل المدينة وقيل لا إجماع إلا لأهل المدينة لقوله عليه السلام إن الإسلام
ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها وقال من أراد أهلها بسوء أذابه الله تعالى كما يذوب
الملح في الماء وقال إن الدجال لا يدخلها وقال آية الإيمان حب الأنصار وآية النفاق بغض
الأنصار وقلنا إن هذه الأمور أمور زائدة على الأهلية والدلائل التي جعلت الإجماع حجة
كقوله تعالى كنتم خير أمة الآية وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي
على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك من
الدلائل لا تختص قوما دون قوم أو قرنا أو مكانا وانقراض العصر هو عبارة عن موت جميع من
هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها قيل يشترط انقراض أهل
العصر لثبوت الإجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر ولا يبقى الأمن إلا بانقراض أهل
العصر على ذلك الإجماع ويحكى هذا عن الشافعي وقلنا ما ثبت بالإجماع لا فصل فيه فلا يزاد عليه
لأن الزيادة نسخ ولا يصح رجوعه من بعد عندنا وعند الشافعي يصح هو يقول ما ظهر له في
الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان موجودا فيه لا ينعقد إجماعهم بدونه فكذا إذا
اعترض له ذلك وقلنا لما انعقد الإجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص وكما لا يجوز لأحد
أن يخالف النص برأيه فلا يجوز الإجماع أيضا برأيه وأما في الابتداء فإنما يعتبر خلافه في منع
انعقاد الإجماع وما يصلح مانعا لا يصلح رافعا لأن المنع أسهل وقيل يشترط للإجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي ح رحمه الله تعالى عليه إذا اختلف أهل عصر في مسئلة
وماتوا على ذلك الخلاف ذهب أصحاب الشافعي إلى أن ذلك الخلاف يمنع انعقاد الإجماع في العصر الثاني
لأن القاضي إذا قضى ببيع أم الولد ينفذ قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة
رضي الله عنهم ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل أنه جعل الاختلاف الأول مانعا
من الإجماع المتأخر وليس كذلك في الصحيح بل على المختار عند أصحابنا عدم اشتراطه لأن

الدليل

الدليل الذي جعل الإجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين
ما لم يسبق فيه الخلاف ولأن المعتبر في الإجماع اتفاق أهل العصر وقد وجد وإنما نفذ
قضاء القاضي بجواز التخلص ببيعها عند أبي ح رح خلافا لمحمد لأن هذا إجماع مجتهد فيه وفيه
شبهة فلهذا أنفذه أبو ح رح وأبو يوسف في رواية معه وفي رواية مع أبي ح قال
في المنور وجه قول من شرط عدم الخلاف السابق أن الحجة إجماع الأمة وهي تعم الحي
والميت فكان المخالف من الأمة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الإجماع بدون قوله
لأنه ذلك المخالف لو كان حيا لم ينعقد الإجماع بدونه لحجة لا حيوته وحجة باقية بعد
الوفات ولنا أن إجماع هذه الأمة إنما صار حجة لجعلهم خير أمة يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا يتصور إثباتها إلا مع الحيوة إذ الميت لا يتصور
منه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإذا كان كذلك تبين بإجماع الخلف أن ما سواه خطأ
ولا يعتبر المخالف ضالا إذ الإجماع هو الحجة التي تفيد المرء بها القطع وما وجد الإجماع ٤
حالة الخلاف منه فكيف ينسب إلى الضلال وهذا الخلاف وجد بين الصحابة رض فعرض
على النبي عليه السلام فرد قول البعض فإنه لا يعتبر ضالا إذا قاله قبل بلوغ نص رسول الله
عليه السلام إليه ألا يرى أن أهل قبا كانوا يصلون إلى بيت المقدس وقد نزلت آية التوجه
إلى الكعبة فأتاهم آت وهم في الصلوة فأخبرهم بذلك فاستداروا إلى الكعبة في
صلوتهم فبلغ ذلك إلى رسول الله عليه السلام فجوز صلوتهم ولم ينكر عليهم لأن ذلك قبل العلم
بالنص الناسخ وقوله وحجة باقية بعده قلنا نسخت حجة لانعقاد الإجماع على
خلافه كنص نزل بخلاف القياس نسخ ذلك القياس والشرط لانعقاد الإجماع إجماع ٤
الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع من الإجماع كخلاف الأكثر وقال بعضهم
لا عبرة لمخالفة الأقل لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم يعني ما
عليه عامة المؤمنين وفيه نظر إلا أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله

[illegible] بيع أم الولد [illegible]

الا انفرد عن الجماعة

عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وفي هذا دليل على انعقاد الاجماع باجتماع
الاكثر اذ لو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد لمخالفته اياهم و
لنا ان اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجتماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد مخالفا
لم يكن اجماعا على الاحتمال انه يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل
الصواب والخطاء فيحتمل انه يكون الصواب معه والخطاء مع غيره والمروي محمول
على ما اذا خالف بعد انعقاد الاجماع بقول الكل مع ان المراد من السواد الاعظم كل الامة
ممن هو اهله واحدة مطلقة وهو من لا ينسب بالهوى والبدعة وحكمه في الاصل ان
حكم الاجماع في اصله وموضوعه ان يثبت المراد به اي بالاجماع يعني الحكم الشرعي شرعا
على سبيل اليقين والقطع يعني الاجماع وضع في الشرع لاثبات الحكم الشرعي قطعا كرامة
لهذه الامة فقيد بقوله في الاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وقيد بالحكم الشرعي لان
حكم الدنيوي لا يثبت به يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو ليس بحجة
في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامر دنياكم وربما كان يترك
رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت به الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز
مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر
جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم
بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل
وقال النظام والقاشاني من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة بل هو حجة في حق
العمل لان كل واحد منهم اي من اهل الاجماع على الانفراد غير موجب العلم لكونه غير معصوم
عن الخطاء فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب
العلم ولنا في افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الى

لان امر الدنيا مبني على المصلحة وذلك يختلف باختلاف الزمان

يخالف

المولف

يخالف حكمه بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بجمعه المشاقة
الرسول التي هي كفر فحرم اذ لا يجمع مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم
اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي
الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي
الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة
فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق ولفظ الشهداء يتناول
الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا باعتبارهم الحكم الخبر
لانه شهادة على الناس وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لان كلمة خير بمعنى افعل فوجب انهم اذا اجتمعوا
على شيء اصابوا الحق الذي هو حق عند الله تعالى وسبب الاجماع نوعان الداعي الى انعقاد
الاجماع وهذا النوع سبب ثبوته وناقل الاجماع الينا وهذا النوع سبب ظهوره واليه
اشار بقوله الداعي اي السبب الداعي السند للاجماع قد يكون من اخبار الآحاد والقياس و
قد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض
والسنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه القياس اعلم
ان الجمهور ذهبوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم
السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء
وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل الطعام واحد وفائدة
الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورته قطعيا ثم اختلفوا

في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع مثل ما مر وكالاجماع على خلافة
ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حيث قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر
دنيانا وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل موجب للعلم القطعي لان الاجماع
قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع فلا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما
لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم قلنا ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على
سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على
بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم
قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لغوا قلنا هو
المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بعينه
لا يثبت به حكم ولا يوجب امرا هو مقصود في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود بخلاف
ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فيفيد فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع وايضا
اذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا
بين الادلة وقال اصحاب الظواهر ينعقد على خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف
الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا
لا ينعقد الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع ٤
لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الهام وتوفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا و
يوفقهم لاختيار الصواب واما السبب الناقل الينا فمثل نقل السنة قد يكون بالتواتر
فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل
لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة
رض باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى
وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على

كذا

كذا كان كنقل السنة بالآحاد فكان يقينا باصله متقدما على القياس موجبا للعمل دون اليقين
مثل قول عبيدة السلماني اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على محافظة
الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت ومن العلماء من ابى
النقل بالآحاد في هذا الباب وقال وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما
نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل دليل على وجوب العمل به
ولا اجماع وهذا خطاء بين فان قول النبي عليه السلام يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد
فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد ثم هو اي الاجماع على مراتب فالاقوى
اجماع الصحابة رض نصا ان تكلموا جميعا بالكلام او سكوتا من البعض فانه مثل الآية
والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف
فيه وفيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي يلي من دونه الاجماع الذي نص
البعض اي بعض الصحابة فيه وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق
دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور
الا التنصيص عليه
من الحديث يضلل جاحده ثم اجماعهم اي اجماع من بعدهم على قول سبقهم فيه الاختلاف
قول مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم فلا يضلل جاحده
لانه اجماع مختلف فيه ومن هذا القبيل الاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم لانه مختلف
فيه ايضا قال في التلويح وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع ٤
القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله على ما هو المختار عند الجمهور وهو المراد بما سبق من
ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والامة صحابة او لا اذا اختلفوا في حكم مسئلة على اقوال
اي على قولين او اقوال كما في عصر من الاعصار كان ذلك اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا
يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا
فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذا

القولين فلا يجوز جمن قال بعض يجوز احترازا في قول الاخر لان السكوت عن قول اخر ليدل
على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوا قاويلهم لانهم
اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل وانما قيدنا الاختلاف
لكونه في حكم مسئلة لانهم لو اختلفوا على دليل او تاويل قيل لا يجوز احداث غيرها والجمهور
على انه يجوز وهو المختار لانه قول لم يخالف اجماعا لان عدم القول ليس قولا بالعدم
وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسبق والكل الاكثر على خلافه لان ما ذكرنا
من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم ومما نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها
زوجها فعند البعض تعتد بالعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا
العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الادخار
مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط
يعني الوضوء واجب فشمول العدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد ويعبر
عن هذا بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب قال الامدي في الاحكام ان المختار
في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق
عليه القولان فهو ممتنع باطل لا يجوز احداثه لما فيه من مخالفة الاجماع كالمثال الاول فان
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما
لان الواجب وضع الحمل فهذا ليس اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء
بالاشهر مجمع عليه وان لم يكن يرفع ما اتفق عليه القولان فلا يمتنع اذ ليس فيه خرق
الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه اخر كالمثال
الثاني والثالث فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو
كان

كان مثل هذا مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان
يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان قيل كل القولين غير قايل بالتفصيل فكان
فالتفصيل لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي
التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا م فان عدم القول بالتفصيل اعم من
القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما
جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في ما ذهب اليه وهو تخطئة الامة
فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان
عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما
يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي
اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على
الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه السابقان ام لا وليس
على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعى الخصم من ان القول الثالث حيث يتحقق على
مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل فلا يرد ما قال صاحب
التنقيح ان ما نقل من الامدي ليس بحق بل الحق في ذلك انه اذا كان الغرض الزام الخصم يكون
الاجماع المركب مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار
لا يخلو عن ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا
في الضمار يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو انتفى في
الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا لان في العدمين فهذا لا يوجب حقيقة
الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي واما اذا لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما
هو الحق فتفصيل الامدي كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال

ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم سلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال
ما اجمعوا عليه في جميع الصور قال الشيخ الامام فخر الاسلام ابو علي البزدوي في هذا الباب و
النسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اهل عصر على خلافه فينسخ الاول
ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل وينبني في ذلك الباب جواز النسخ ان يكون في عصرين او
عصر واحد وقال في باب النسخ فاما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به و
الصحيح ان النسخ به لا يكون اذ النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في
حيوته لانه لا اجماع بدون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان فالموجب للعلم منه
هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق
بين كلاميه صعب ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع واما نسخ
الاجماع بالاجماع فيجوز وما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض والله تعالى اعلم باب القياس
القياس في اللغة التقدير يقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا
ويقال قست النعل بالنعل اي قدرتها والمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا
يساويه وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشريعة تقدير
الفرع بالاصل في الحكم والعلة وايضا يقال في الشرع هو مساواة فرع لاصل في علة حكمه ولانه
القياس من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم
في ذلك المحل لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه
عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة
ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين و
بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب اعترض عليه بان القياس يجري في المعدوم وحينئذ
وذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على
غيره وكلاهما عبارة عن الشيء والمعدوم ليس بشيء والجواب ان المراد ما عبارتان عن ما هو
اعم

اعم من المعدوم والموجود اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية و
لو سلم ذلك فالمراد بالاصل هنا المقيس عليه وبالفرع المقيس فان قيل فيلزم الدور لتوقف
معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تعريف الاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه فالمراد
بالاصل المحل الذي يقيس عليه لا نفس الحكم ولا الدليل وكذا في الفرع وقد وقع في عبارة القوم
ان القياس تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة
النص وبان لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم
في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فاثباته في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
بتعدد المحال فقال صاحب التنقيح القياس ابانة حكم مثل حكم الاصل في الفرع بعلة متحدة لا
بدرك بمجرد اللغة احترازا عن تلك الاحترازات وانه اي القياس حجة نقلا وعقلا اما
النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و
منه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة والقياس مثل فانه حد الشيء بنظيره وحديث
معاذ معروف وهو انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله قال
فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى النبي عليه السلام وفي رواية بسنة رسول الله قال فان لم تجد
فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به
رسوله وهو مشهور ثبت به الاصول وجوازه لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في
غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وسكوته عليه السلام عن قول
اجتهد يدل على ان القياس يجري في جميع الاحكام فلو حمل على منصوص العلة لم يجز تخصيص بغير
واما المعقول فنبينه للاستدلال بدلالة النص على حجية القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي
وسماه دليلا معقولا لان طريق الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص كما في النور
فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الشيء الى نظيره كما بينا والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاللفظ عام يشمل الاتعاظ

والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس
اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتامل على ما يشهد به
الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل القياس في الامور العقلية العملية كما يقال في
اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم والاوجه
من قال اعتبر قطع الدينة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق
دلالة النص على ما يشعر به التعليل الدال على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار
علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى
القياس الشرعي وفيه نظر لان القائل بل حرر بالشرط والجزاء لا يقتضي عليه الشامة حتى يلزم
ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غايته ما في الباب ان يكون لها دخل
في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب عليه الحكم بوجود المسبب وقد يقال انه
لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة
وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط و
التقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في
كل زمان وجوابه انا عبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض
بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار
يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة ببقية الاحتمالات والاصح التمسك بشيء من النصوص
وهو ان الاعتبار التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة
بفتح الميم وضم الثاء فيه الاعتبار بالتامل وان كان المراد منه رد انفسنا الى نظيرهم
في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالمجرد
بالتامل في احوالهم لما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامة
لاسم المسبب باسم السبب تعلقت عنهم لكف عنها احترازا عن تلزم الجزاء اذ الاشتراك

في العلة

في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والمعنى فتاملوا فيما نزل بهؤلاء والذين استحقوا به ذلك
فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل ما عوقبوا وكذلك التامل في حقائق اللغة
بهذا الاستدلال ثابت بالمعقول لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز
ويجمع عليه التامل في الاول معنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي
نظير واحد من هذين التاملين من حيث انه تامل في معنى النص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه
مثل المنصوص عليه في ذلك المعنى شرعا احكاما بمعان اشار اليها في النص كما نزل المثلات باسباب
فعلوها ثم دعانا الى التامل والاعتبار ليعلم ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات
فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص عليه في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص في غيره فدل الاعتبار
المذكور على صحة القياس وخلاصة المعقول انه ان اريد بالاعتبار ما يعم المثلات وغيرها يكون دليلا
على ان القياس حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار في المثلات فقط فهو ايضا دليل على ان
القياس حجة بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه معقولا لما مر ولما ذكر ان الله
القياس في الاحكام الشرعية + اعتبار مثل الاعتبار في الامور التي فعلها اراد ان
يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة فقال ونبينا اي نبين التامل
لاستخراج المعنى باشارة الشارع يتحقق في مسئلة الربوا في قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء حرف الصاق فكان دليلا على اضمار
فعل كما في قوله بسم الله اي اقرأ وافتتح والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء اذ النهي عن الشيء امر بضده وروي بالرفع اي
بيع الحنطة بالحنطة والاخبار من الشارع جار مجرى الامر والحنطة مكيل اي شيء من شانه
الكيل عند ارادة معرفة مقداره كذا قيل وقال ابن الخيم المكيل اسم علم المكيل معلوم مشتق
من معنى موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فوبل كيله حيث الحنطة
بالحنطة وقوله عليه السلام مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة المقولة والاحوال شروط

لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط فان قولك انت طالق راكبة بمنزلة قولك ان ركبت
فانت طالق وفيه نظر لان الوصف ليس بمعنى الشرط كما ذكر في فصل مفهوم المخالفة اي بيعوا
بهذا الوصف وهو التماثل بين البدلين والامر بيعوا للايجاب والبيع مباح
بالاجماع فلا يجري الامر فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط لما اذا قدم بيع الحنطة بالحنطة
فبيعوا بهذا الشرط وهو حال المساواة ولا عجب ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية
شرط عند الاقدام عليه فان النكاح مثلا مباح والاشهاد عليه شرط يجب رعايته
عند الاقدام عليه قال في التلويح الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة
للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكن لما لم يقل المص بمفهوم الصفة ولم يمكنه
ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير
الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه
واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان
المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة
ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة
كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا واراد بالمثل المذكور
في الحديث القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل
ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل والحديث يفسر بعضه بعضا ولان المماثلة على الاطلاق
غير مرعية اجماعا اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والجيادة فعلم ان المراد
المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل في قوله عليه السلام والفضل ربوا الفضل
على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين
ولا في حفنة بحفنتين اذا كان لم يبلغ نصف صاع وانما اراد به الفضل على القدر لان
الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة في القدر فكذا الفضل يكون على

القدر

القدر ح

ضرورة والفضل اسم لكل زيادة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض
في معاوضة مال بمال فصار حكم النص اي الامر وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر
ثم حرمته اي حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث فيكون
الحرمة ثابتة بالشأن الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله الفضل ربوا هذا اي الذي
ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص عرفناه بالتامل في صيغة النص والداعي
اليه اي العلة الداعية اي ذلك الحكم القدر والجنس اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من
سبب داع اليه ما هو ثابت بهذا النص فاذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس
لان ايجاب التسوية في القدر في هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون
امثالا متساوية كيلا يفضي الى التكليف بما ليس في الوسع ولن تكون اي تلك الاموال كذلك
الا امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه اذا لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير
لا يتحقق التساوي وكذا اذا لم يوجد القدر كما في العدديات لا يجعل المساواة في
المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود من
المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان قيام المماثلة بهما وذلك بالقدر والجنس
لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة واليه اشار بقوله
مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله
الحنطة بالحنطة فان قيل الا انا المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما
قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة كما في بيع
ثوب جيد بثوب رديء ودرهم جابه عنه المص بقوله سقطت قيمة الجودة
بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيز بر جيد
بقفيز بر رديء ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت
الجودة متقومة لجاز الاعتياض كما في غير مال الربوا فانه من باع ثوبا جيدا بثوب

ردی ودرهم في مقابلة الجودة يجوز وبالمعقول في هوان ما لا ينتفع به الا بالاكل فمنفعته في ذاته والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا باهلاكها فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع فما لا يكون منتفعا لا يكون متقوما هذا الذي ذكرنا من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته وكون الداعي اليه القدر والجنس حكم النص اما الاول فقد سبق الى النص فكان ثابتا بعبارته واما الثاني فانه وان لم يسبق النص الا انه ثابت بالنظم بناء على فوات حكم الامر فكان ثابتا باشارته واما الثالث فثابت ضرورة فكان ثابتا اقتضاء فثبت ان الكل حكم النص ثم لم يبق بعد تاملنا هذه المعاني الا الاعتبار لما فرغ من بيان معاني المنصوص شرع في بيان ما هو نظيره في تلك المعاني المعتبرة بالمنصوص فقال ووجدنا الارز وغيره من المقادير كالدخن والجص وسائر المكيلات امثالا في المعاني الى فائدة للتساوي بالمسوى المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص في الاشياء الستة المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حرمة الفضل على حذو المعاني على طريق الاعتبار المامور به وهو اي هذا الاعتبار نظير المثلات اي العقوبات والمثلة العقوبة لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى قال هو اي الله تعالى الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب هم بنو النضير من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة لاول الحشر اي اخرج في اول حشرهم من جزيرة العرب الى الشام اذ لم يصبهم هذا الذل قبل ذلك الحشر واخراجهم جميعا من مكان الى مكان او اخر واخر الحشر ان اجلاء عمر رض اياهم في خلافته من خيبر الى الشام ما ظننتم ايها المؤمنون ان يخرجوا لشدة باسهم ومنعتهم وظنوا اي الكفار انهم مانعتهم حصونهم من الله تعالى اي اصحاب حصونهم بمنعهم من باس الله فاتاهم اي الكفار الله اي عذابه وهو

الرعب

الرعب والاضطراب اي الجلاء من حيث لم يحتسبوا لم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين لقوة وثوقهم وقذف في قلوبهم الرعب اي واثبت الله تعالى فيها الخوف الذي يرعبها اي يملأها يخربون بيوتهم بايديهم لئلا تبقى صالحة للمسلمين بعد اخراجهم لما استحسنوا من آلاتها وايدي المسلمين فانهم ايضا كانوا يخربون ظواهرها نكاية وتوسيعا لمجال القتال فاعتبروا يا اولي الابصار يا ذوي العقول اي فاتعظوا بحالهم فلا تغدروا ولا تعتمدوا على شيء غير الله تعالى فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده لغة فهم اول من اخرج من الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة اذا كان اخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى ارض الشام وبها تقوم عليهم القيمة ثم دعانا الله تعالى الى الاعتبار بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار بان نتامل في معاني النص اي علل المنصوص للعمل به اي بما وجدنا لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا الا وكذلك الحكم في الشرع عند الاستخراج مناط الحكم اذ لا فرق بين حكم هو الهلاك في محل باعتبار معنى هو الكفر وبين حكم هو تحليل او تحريم باعتبار معنى هو القدر والجنس مثلا فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون دليلا على الامر في الموضع الاخر هذا مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضوان الله عليهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه حجة من حجج الشرع ولا ينصب الحكم ابتداء وقال داود والاصفهاني ومن تابعهما من اصحاب الظواهر ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل في احكام الشرع المذكورة وهو مذهب الشيعة والنظام الا انهم قالوا ليس بحجة وليس للعقل مجال النظر على النظر في الاحكام الشرعية لامتناعه عقلا وقال

اصحاب الظواهر لامتناعه سمعا فنقول الامتناع العقلي باطل لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساوات فرع الاصل في علة حكمه فقست ما ثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الكليات متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل بقطعي ثم استدل اصحاب الظواهر بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فالقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والمراد بالكتاب القرآن وبما روى ابو هريرة رض ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والمعقول وهو نوعان احدهما يبتني في الدليل اي القياس وهو ان القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالرأي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او استقاط او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يجوز التصرف في حق الله تعالى واثباته بما فيه شبهة في الاصل مع ان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز والي هذا الاثبات حقه بما فيه شبهة وثانيهما المعنى في المدلول وهو ما يثبت بالقياس وهو الحكم الشرعي وبيانه ان المدلول طاعة الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى والجواب ان الكتاب لما كان تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب وما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الاية الاخرى اذ

القياس

القياس مذكور في كتاب الله تعالى نصا او دلالة بيانه نظير الاعتبار المامور به على ان المراد بالكتاب في الاية الثانية اللوح المحفوظ كما في النفسير ويجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل في الحقيقة بالكتاب على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لانا نبين ان حكم النص بمعنى هو ثابت في الفرع او يكون اللزوم باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى اما باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة والمعنى لا يكون اللزوم والظن كاف للعمل والقياس تعرف في حقوقه تعالى باذنه ولا نعمل بالقياس فيما لا يدرك بالعقل فان ما ثبت بالقياس غير وهو المراد بظاهر صيغة ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايقاع الة التاديب في محل صالح له ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام حتى لو حلف ان لا يضرب امرأته فخنقها او عضها يحنث وان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه اما الثابت بظاهر صيغته فالتعدية وقد بيناه وذلك بجعل الشيء ابغير ومجعل شرط ونظير واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع اي سبب المدرك ولا بد من طالب للحكم على محل المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد عليه ضرورة والبدن بالعمل اصلا اذ القياس لا يوجب العلم بجعل العقد اصلا بل هو دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن اصلا وعقد القلب ضرورة والاصول التي النصوص من الكتاب والسنة والاجماع في الاصل معلولة يعني ان الاصل في النصوص انه تكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره لانه لا يجوز التعليل بكل وصف ولا بد قبل ذلك اي قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على انه اي النص للحال اي في حال القياس شاهد اي معلول وهذا نظير في مسئلة الذهب والفضة فانا نعلل النص الوارد فيها بالوزن مع الجنس فان استدل مستدل من اصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل في النصوص التعليل فانه لا يصح حتى يتبين

بالدليل ان النص الوارد فيها معلول في الحال اعلم انهم اختلفوا في ذلك اربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم الدليل دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف
صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لابد
من دليل يميزه من بين الاوصاف وذهب الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه
ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار عندنا ان الاصل في النصوص
التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر
وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث
لا حاجة الى دليل بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم قبل
التعليل بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل
ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا
يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود
هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز
في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عند المجتهدين يحتمل العلية
وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلابد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم اخر
وهو التعليل بكل وصف قلنا ان اريد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية
الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما وان اريد كل
وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه فيفضي الى التناقض لان التعدية وعدمها لان
بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم
ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين الحد

التعليل

بلا حاجة الى دليل

التعليل بكل وصف الا بمانع وجه ما قال انه نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب الاقتصار
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض
وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو
هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلابد له من مميز واحتياج التعيين
والتمييز الى الدليل انما هو لكون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على
القول الاول ووجه الرابع ظاهر لانه لما ثبت ان الاصل في النصوص التعليل وبطل التعليل
بكل الاوصاف لانه ما شرع القياس مرة والمنع من الحاق الفرع اخرى عند الشافعي
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة عنده فيكون التعليل بالكل سدا لباب القياس وهو
مفتوح وجب التعليل بوصف واحد من الكل بعينه الواحد من الجملة بعد سقوطها وهذا
الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يتميز عن غيره فلابد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي
هو علة عن غيره وقلنا ان دليل التمييز شرط كما هو في الشافعي ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل
الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا لان الاصول وان كانت معلولة في الاصل الا
انه يحتمل ان لا يكون هذا النص معلولا لان بعض النصوص غير معلول فاحتمل ان يكون هذا النص
من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال ولكن
لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى نقيم الدليل على انه معلول في الحال
بنا هذا الاصل في الذهب فان حكم الربوا ثابت فيها بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم الذهب
بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكره
الشافعي هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لابد من
اقامة الدليل على هذا النص في الحال معلول والدليل على ان هذا النص تضمن حكم
التعيين لقوله عليه السلام يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار والتعيين

من باب الربوا اي يتحقق الربوا في هذه الاموال عند فوت التعيين لانه لما شرط في مطلق
البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط هنا اي في باب الصرف تعيين البدلين
جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في
بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع الحنطة بعينها بشعير لا بعينه الى مع الحلول وذكر الاوصاف
حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف
لحصول التعيين فثبت باجماعهم على تعديته وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا
معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب
المماثلة بطريق الاولى اي الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو
علة تعديته وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو منشأ تعدية
وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة
الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على
كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو
قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة و
المراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص
معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر وتنتهي بالاخرة الى النص او
اجماع قطعا الشرع القياس غير لغة وشرعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ولابد
من معرفة هذا المجموع لان الكلام الايجابي الابعد لانه وضع لا فادة فالا بغير معناه يكون
لغوا ولا يوجد الشيء الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وثم شرع
الاحكام وهو الاثر الثابت به لان المقصود هو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر
ثم لا يبقى الا بالدفع وقوم الشرط وان كان خارجا على الركن وان كان ذاتيا التقدم الشرط

على

طعام
على الركن اقدم عليه وضعا ليوافق الوضع الطبع فشرط اي شروط القياس اربعة الاول ان لا يكون
الاصل اي المقيس عليه مخصوصا اي منفردا بالحكم بنص دال على الاختصاص والمراد ان
لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاصه بالحكم بالنص صار التعليل
مبطلا له لان التعدية للحكم وفي ذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الاخر فكان هذا التعليل في
معارضة النص فيدفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود كشهادة خزيمة فان خزيمة اختص
من بين الناس بقبول شهادته وحده فان الله تعالى شرط العدد في الشهادة بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي عليه السلام وسلم خزيمة بقبول
شهادته وحده وجعل شهادته شهادة رجلين وقال من شهد له خزيمة فهو حسبه وسماه
ذا الشهادتين كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبي عليه السلام بناء على ان
خبره بمنزلة المعاينة وقد اشتهر فيما بين الصحابة رضي الله عنهم هذه الفضيلة فصار هو مخصوصا
بهذا الحكم من النصوص العامة فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن
هو مثله او فوقه في الفضيلة وقصته ما روي انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه
الثمن وانكر الاعرابي الاستيفاء فقال هلم شهيدا فقال النبي عليه السلام من يشهد لي فقال
خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد ولم تحضرنا فقال
يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا من اداء ثمنها
فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه والثاني ان لا يكون اي حكم الاصل معدولا به
عن القياس في الاصل لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت حكم النص على
وجه يرده القياس الشرعي لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كالنص النافي للحكم لا يجوز اثباته
به والفرع مجرد تورية راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق
فلا يتيا في الا مجهول عنه الا بالباء ويكون معناه معنى الفاعل اي شرط ان لا يكون الحكم
الاصل عادلا او مائلا عن سنن القياس قال صاحب التنقيح العدول عن القياس باحد

الامر فيه اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل ان لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم
الاصل مستثنى عن سنن القياس وقال ابن الحاجب المراد بسنن القياس ان يعقل معنى
ويوجد في غيره مالم يعقل كنصاب الزكوة او عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على مقتضى علته
شرعية كبقاء صوم الناسي وبما ذكرنا ظهر ما قال في التلويح ان التحقيق ان الشرط الثاني
مغن عن الاول لكونه من افراده على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن
سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة
عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب
الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس
لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة كبقاء الصوم مع
الاكل والشرب ناسيا فانه معدول به عن سنن القياس وطريقته المسلوكة وفاء علته
المستمرة بالنص والقياس لتحقق الفطر من حكم كل ما دخل في الجوف لان ركن الصوم قائم به
اذ ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج والنسيان لا يعدم الفعل الموجود
واداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما ابقينا الصوم في حق الاكل الناسي
بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك فكان معدولا به عن
القياس لا مخصوصا من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل واذا كان معدولا عن
القياس لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل في العلة والحكم لان القياس محاذاة
بين الشيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء واحد وكذا لا يتصور اذا لم يكونا
نظيرين اذ محل الانفعال شرط كالفعل كالضرب فانه انما يكون ضربا اذا صادف حيا واما كون
الحكم شرعيا فلان الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا وبمثل هذا القياس لا يعرف
الاحكام الشرعية اذ الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس وفي قوله الثابت بالنص اشارة الى ان

حكم

علته

حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة
ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا
اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على
الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه
على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم وقوله بعينه اي من غير تغيير
بان لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما
يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا كما في الفرع ولا نص فيه اي في الفرع لانه ان
كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا بطل كذا في التوضيح والمراد نص دال
على الحكم المعدى او عدم المطلق النص واعترض عليه بان وجود النص لا ينافي صحة القياس
ولهذا لم يشترطه مشايخ سمرقند قال في التلويح والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة
كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفقه الاستدلال في مسئلة
واحدة بالنص والاجماع والقياس مع هذا الشرط واحد اسما لكنه جملة تفصيلا فانه يشتمل
في الحقيقة على ستة شروط الشرط الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا والثاني ان يكون
المتعدى حكما شرعيا والثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص والرابع ان يكون المتعدى بعينه
من غير تغيير والخامس ان يكون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم والسادس ان لا يكون في الفرع
نص فاذا كان التعدية شرطا فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا لان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كانت معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد الاختبار
في المامية احكام الله وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية
فهو مقتصر على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا وانما ترك
المص هذا التفريع بناء على ما سيذكره في الاستحسان واذا كان كون المتعدى حكما شرعيا
شرطا فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع اللفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في

غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا
او عرفيا وذلك كالخمر فانه وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر
الاشربة لانه ان اطلق مجازا عند وجود العلاقة فلا نزاع لكن لا يجعل عليه حكم مراده
الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا اللواطة والنباش المص
رح يقول فلا يستقيم التعليل اي لا يصح لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقول الزنا اسم لايلاج بقصد
سفح الماء دون الولد واللواطة مشاركة في هذا المعنى فكان زنا لانه ليس بحكم شرعي وعن ابن شريح
وجماعة من اصحاب الشافعي انه يجوز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتب الاحكام
عليها وقالوا ان من الاحكام ما يثبت بطريق الاجتهاد فلا يمتنع مثله في الاسماء قلنا الاسماء
كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واذا كانت توقيفية لا يمكن اثباتها
قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص عليه باطل لان فيه ابطال
النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه فتدبره هاهنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل
شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس على الاب في الحدوث بجامع
التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما
ليست باقية شرعية لا تتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون
في القياس الشرعي وح لا معنى للتفريع بعدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق
ان هذا شرط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا
او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ
شراب مشتد فيوجب الحد كالخمر لا يوجب الاسكار او كالخمر اكان باطلا عن القول خارجا
عن الانتظام وهو مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات
والافعال وفائدة الاشتراط تظهر فيما اذا قاس النفي فلو لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان
نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته

بدون

بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان
المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا واذا كان كون المتعدى بعينه من
غير تغيير شرطا فلا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي لكونه اي التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل الى الاطلاق في الفرع عن الغاية وهو التكفير توضيحه ان حكم الظهار في الاصل اعني
المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو علمنا هذا الاصل بما يوجب تعدية الحكم الى
الذمي يكون باطلا لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل يثبت
حرمة مطلقة في الفرع اي حرمة لا تنتهي بالكفارة لان الذمي ليس من اهل الكفارة لان في الكفارة
معنى العبادة لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة والكافر ليس من اهلها فيكون
تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة واذا كان كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم فلا يستقيم
التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره لان عذرهما دون عذره فلا يكونان
نظيره لان عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير من ترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا ينافي وجوب
الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار صنعه هو غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل
له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه وعذر الناسي منسوب الى صاحب الحق لان الله
انساه فيقع في الاكل بلا اختيار منه وقد تناوله باعتبار سلب الفعل عنه بقوله
فانما اطعمك الله وسقاك ولو قتل المحرم بغير هذا الاشكال وان الامر فيه فقد تقدم ان عدم
الصحة لكونه معدولا به عن سنن القياس واذا كان عدم وجود النص في الفرع شرطا فلا يستقيم
التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لانه تعدية
الى ما فيه نص بتغييره فلا يصح قياس الشافعي كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط
الرقبة المعتقة شرطا لان في الفرع نصا مطلقا فلم يجر القياس فيه بالقياس يغير النص
من الاطلاق والتعيين الى التقييد والشرط الرابع للقياس ما صرح به ليتميز من الشرط
الثالث المشتمل على الشروط المذكورة ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله اي ان لا

يغير القياس حكم النص يعني ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به وذلك لان حكم النص
يعني ما هو المفهوم منه ثابت بالنص والراى باطل لان الرأى لا يعارض النص فكيف يجعل مغيرا
لحكمه سواء كان في الفرع او في الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا
على الكسوة وهو تغيير لحكم النص وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين لان الاطعام
النص جعل اسم للازم طعم وهو الاكل فكان متعديه اى الاطعام جعل الغير آكلا وهذا يتحقق
بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير الحكم النص وكذا التعليل لقبول
شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرايم كالزنا والشرب
باعتبار انه محدود في كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله لان
ذلك المحدود قبل هذا التعليل ساقط الشهادة ابدا فيكون ذلك متمما لحده وبعد التعليل
تغير هذا الحكم لان الوقت من الابد بعضه وبعض الشيء لا يكون كله فكان تغيير الحكم النص
فكان باطلا فان قيل انتم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
بالتعليل بالقدر فانكم خصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل
مع عدم التساوي كبيع حفنة بحفنتين بان قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس و
القدر اى الكيل غير موجود في القليل فلا يجرى فيه الربوا وايضا انكم جوزتم دفع قيمة الواجب
في الزكوة قياسا على دفع العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص
الدال على وجوب دفع عين الشاة فاجاب المص عن الاول بقوله وانما خصصنا القليل
اى الناقص من الكيل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء
حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير لان
المراد من قوله الا سواء بسواء التسوية الشرعية وهي في المطعومات التسوية بالكيل و
هي لا تتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير فصار التغيير بالنص اى بدلالته مصاحبا
حال من النص للتعليل لا به توضيح الجواب ان حذف المستثنى منه في موضع النفي وفي موضع

الاثبات

الاثبات لا يجوز كما عرف في موضعه وقد حذف المستثنى منه هنا اذ الطعام لا يصلح ان يكون
مستثنى منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين وهو قائم بنفسه محال فلا
شك انه ثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقولك ان كان في الدار الا زيد فعبده حر
ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي او امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة
لا يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان اخر سوى الحمار يحنث
ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو قال الا ثوبا كان المستثنى منه كل شيء حتى لو كان في الدار سوى
الثوب مما هو متعلق بالامساك في الدور يحنث وفي مسئلتنا المستثنى حال فكان المستثنى منه
هنا الاحوال يعني حال التساوي وحال التفاضل وحال المجازفة ولن يثبت هذه الاحوال
الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص الوارد في الربوا والتفاضل انما
يكون بوجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بلا
بالمساواة كيلا والكيل لا يتاتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة
النص وانه كان مصاحبا التعليل لا انه حصل بالتعليل واجاب عن الثاني بقوله وانما سقط
حق الفقير في الصورة بالنص بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها لا بالتعليل بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء الكل ومنها وجوب الشاة
عليه تعالى ثم اوجب مالا كالغنم والابل والبقر والنقد على الاغنياء لنفسه ثم امر الله الاغنياء
بقوله واتوا الزكوة وبقوله انما الصدقات للفقراء بانجاز المواعيد ان يقضوا ما وعد الله
تعالى للفقراء من ذلك المسمى وذلك المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلاف المواعيد
لكثرة حاجتهم لان البعض يحتاج الى الكذا والبعض الى كذا فلا يكون حقهم متعلقا بعين المسمى
المنصوص بل بمطلق المال فكان ذلك الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال ليقضي حاجتهم
كلها كالسلطان يعد لاوليائه مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء ذلك الكل من مال
معين عنده فانه يكون اذنا بالاستبدال ضرورة فثبت ان استبدال المسمى يكون بضرورة

النص المصاحب التعليل لا به والتعليل والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار تغيير
النص مجامعا للتعليل لا بالتعليل وتوضيح هذا الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة
النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء وذلك لان الزكوة عبادة لانها من اركان الدين كما ورد في الحديث وهو بني الاسلام
على خمس الحديث كما ان الصلوة والزكوة والصوم والحج عبادة والعبادة خالص حق الله
تعالى فثبت ان الواجب لله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا
لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق
المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال و
الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على
من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل ويدل اليه الاصل ولكونها معيارا
لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل
حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد صلاحية حدثت بعد ما كانت
باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين
بالاحراق وايضا محل التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان
هذا حكما شرعيا عللنا بالحاجة الى حاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة للحاجة لتعدية
الحكم الى قيمة الشاة وتجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي
للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هنا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال
وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اى صلاحية
الشاة للصرف وليس فيه اى في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما

يكون

يكون بالنص اى بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم
اخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممنوع هو التغيير
بالتعليل لا معه فان قلت لما كان النص الدال على وجوب الشاة دالا على صلاحها للصرف كذا النص
الدال على جواز الاستبدال دالا على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا مع
لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف
اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة
في الامم السالفة لان ايجاب الشاة بعينها ان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهو التنصيص
على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع
ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير
داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
من ثبوتها خالصا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا فالاول ثبت بالنص
بالنص في الشاة وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد
اعترض على تقرير ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح
لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على
الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **فصل** في الركن ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس
والتعدية حكمه والبه ذهب المص فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد
ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة ان العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر
القياس فالقياس هو التعليل اى تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو
مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا ولما كان الشيء عبارة عما يقوم به ذكر الشيخ
قال وركنه اى وركن القياس ما جعل علما اى وصف جعل علامة على حكم النص مما اشتمل النص

[illegible]

[illegible]

الاوصاف التي اشتمل النص عليها اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او
بغير صيغة كاشتمال النص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما
كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا صيغة او ضرورة اقتضاء والا لم يكن متعلقا
بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في الحكم المنصوص عليه حكم اي
حكم النص من الجواز والفساد والحل والحرمة وهو احتراز عن العلة القاصرة بوجوده اي او
وجود ذلك الوصف في الفرع وذهب بعض المحققين الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما الحكم في الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وانما
جعل العلة ركنا للقياس لان قيامه بها فكانت ركنا له وقال علماؤنا ان الحكم ما يعلم به الشرع
ولا يكون ثابتا به والحكم المنصوص عليه ثابت بالنص ومضاف الى النص دون العلة والى العلة
في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق فيكون ذلك الوصف علما على وجود حكم النص في الفرع
وجه العراقيين ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى
من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في الاصل الى النص واضيف في الفرع الى العلة
لانه لا دليل فيه فوقها والعلة في الاصل صارت مؤثرة لاضافة الحكم اليها لكن لم يظهر اثرها
في المنصوص لكون النص فوقها اقوى منه ولعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى العلة
فيه وظهر اثرها فيه لانه لا دليل اقوى منها وهو ان الحكم مضاف الى العلة وثابت بها في
الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين فيكون العلة
علما فيهما وجه هذا المذهب ان العلة اذا لم يكن لها اثر في الاصل النظر في حكم الاصل ولا في الفرع
لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا ابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا
مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة فثبت ان لها اثرا في حكمها وانما
العلة علامة لان العلل الشرعية امارات على الاحكام ومعرفات لها لا موجبات ومؤثرة
لذاتها لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى وهو جائز ان يكون وصفا لازما او ما جعل

علا

علا على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للاصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في
الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فانهما خلقتا للثمنية لا يفارقهما هذا الوصف بحال
فقلنا بوجوب الزكوة على المصوغ منهما سواء صيغة صياغة الحل او الحرم كما يجب في غير المصوغ
بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتهما حليا وكالطعم جعله الشافعي
علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه
يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاعصار والاوقات وعارضا كقوله عليه
السلام للمستحاضة المستحاضة وهي فاطمة رضي الله عنها توضئي وصلي وان قطر الدم على
الحصير فانه دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة للدم غير لازمة لان الدم موجود في العروق
بدون صفة الانفجار واسما فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم جنس
لا صفة كذا في التوضيح والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم
بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم لانه يختلف
باختلاف اللغات كذا في التلويح وجليا لجنسه لا يحتاج الى النظر الكثير كالطواف فانه
علة لسقوط النجاسة وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم
وخفيا كالكيل والجنس في باب الربوا عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب
والفضة عند الشافعي وحكما شرعيا كالتعليل بالدين الثابتة في الذمة في جواز
اداء الدين عن الميت قال عليه السلام للمرأة الخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم فقال فدين الله تعالى احق فالنبي اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
دين العباد عن الابن فالعلة كونهما دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في
الذمة وذلك حكم شرعي لاحتمال فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو
القبول وفردا كتعليلنا ربوا النساء بالجنس او القدر وعددا كتعليلنا حرمة
التفاضل بالقدر والجنس معناه انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو

كان كل واحد يعمل في الحكم بانفراده كالبول والغائط والمذي لم يكن مما نحن فيه وكتعليله
عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين الاسم اي الدم وصفة الانفجار ويجوز في
النص اي يجوز ان يكون منصوصا كالطواف في الحديث الذي رويناه والطعم في قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وفي غيره اي غير المنصوص اذا كان اي
الغير ثابتا به اي بالنص مثل ما روي انه نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم و
الرخصة معلولة بعجز العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور في النص لانه معنى في العاقد لكنه
ثابت بالنص لان السلم يفتقر الى العاقد والعقد صفة فيكون ثابتا باقتضاء النص وبهذا
التعليل يصح عند ابي حنيفة بعدية من الموجل الى الحال وعندهما لا يجوز لثبوته بخلاف القياس
وكذلك النهي عن بيع الابق معلول بجهالة المبيع نفسه على وجه يفضي الى المنازعة او بعجز
البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر لهما في النص لكنهما ثابتا بالنص لان الجهالة صفة المبيع والعجز
ثبت به والعجز صفة البائع وهو ثابت بالنص ايضا لان البيع لا يتصور بدون البائع وقال
بعضهم يشترط في العلة ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا
حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بخلاف كل منها فصل في العلة اختلفوا في تفسير العلة
فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى وقلنا بدخل العلامة في تعريف العلة مع
انها ليست بعلة لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقود
الى القتل وليست بمضافة الى العلامات وقال البعض العلة المؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود
الشيء كالنار للاحراق وقال البعض هذا التعريف باطل لانها في الحقيقة ليست بمؤثرة
بل العلل الشرعية معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ويجاب عن هذا بان الحكم المصطلح
هو اثر الحكم الله تعالى القديم وهو الايجاب والوجوب حادث به فالمراد من المؤثر في الحكم انه مؤثر
في الايجاب القديم بل في الواجب حادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على
وجوب

ام

امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر
كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار والغرق فيه هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من
جعل العقلية مؤثرة بذاتها جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فان قلت كون الوقت موجبا
لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك محال لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض
وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص
بمجرد القتل العمد والعدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كلها تحقيق عندهم
انه علة كما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق كذلك القتل العمد
بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا ايضا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى
انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار
لا بمعنى انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بمعنى انه تعالى حكم انه كلما وجد ذلك الشيء
يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات
بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام وقد يجاب بان المراد بالمؤثر ما يكون
مؤثرا بالنسبة الينا والاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة
الاحكام الى الاسباب الظاهرة لان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه
شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجود اليها فيما بين العباد فيجب
القود بالقتل وان كان المقتول في الحقيقة ميتا باجله فنفي ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب وحده بعض الناس العلة الباعث لا على سبيل الايجاب بمعنى ما يكون باعثا للشارع ع
على شرع الحكم كما في قوله حسنك لا كرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على
شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة
فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم وفي الباعث لا على سبيل الايجاب بالمشتمل على حكمة اي مصلحة مقصودة للشارع

في شرعية الحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب
الحكم بهذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القود القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله
على الحكمة الا بهذا المعنى وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح
غير واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة وقيل ان افعاله تعالى غير معللة بها وهذا بعيد عن الحق فان بعثة
الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل البعثة
باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم
لانتفاء الملزوم بانتفائه وايضا لو لم يفعل الغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم ان فعل الغرض
فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به لو كان
الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك بان تحصيل مصلحة العبد وعدمه
ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح
وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى به فيلزم الاستكمال قال صاحب التنقيح هذا الجواب غير
مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم
لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بحيث تجلب النفع الى
العباد او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا
وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وذكر الآمدي
في الاحكام ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه
حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك الحكم جلب منفعة او دفع
مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية
القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وقد فسر المناسب
بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات وقال القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على
العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون

ذلك

ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا وقد ذكروا
ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دنيوية كرياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصوم والصلوة و
الحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي التي فيها حفظ النفس والمال و
النسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان
وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة
والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما مما يحتاج اليه كالولاية في تزويج الصغيرة
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم الشرعي التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت
الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ الا الى البدل
واما ان لا يكون ضرورية ولا مما يحتاج اليه بل التحسين كحرمة القاذورات فان في حرمتها ستها
وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر
خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز
والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل تعتبر في الجنس فيضاف الحكم
الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجود الحكمة عنده والمراد
ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة وليس
المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة دفع الضرر وهو انما يتصور في صورة وجود الضرر
فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر
فترتب الحكم في السفر وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الاغلب ثم اعلم انه لا خلاف في ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة
لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص فيؤدي الى انسداد باب القياس وليس
للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة من غير دليل لانه يفضي الى الابتلاء بل لا بد

ان يكون العلة وصفا وصف مخصوصا مخصوصا وهو حكم جزئي غير ضروري فلا بد في اثباته
من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما والا يتعلق بكل منهما
والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه
واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية لعلة كذا
ولاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان
كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة
لمجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه اي في دخول الفاء تارة في
الوصف واخرى في الحكم ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في
الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان
الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي
مثل سها فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي
الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل
على التعليل دفعا للاستبعاد كقول الاعرابي واقعت امراتي في نهار رمضان فقال
اعتق رقبة فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال
مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق لان
الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء والايماء ايضا مراتب وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليها في المال وثالثها المناسبة وهي

كون

كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال
الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع يجلب الشرع وان كان ضررا يجلب الطبع وقد
اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها والمذكور في كلام فخر الاسلام ومن
تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد ان يكون معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ
والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات دينه ليستدل به على
اجتنابه عن الكذب ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وهو اشهد او بما في معناه اخرى فكذا
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير
فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه
مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة وجه
القبول والاوصاف التي علتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة فالملائمة شرط الجواز
العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور
التاثير عندنا لم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم
اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر
عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما
للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما
جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها
فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها يقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على
اختلاف الرأيين في تفسير الطرد ثم التاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه القريب فالاقسام اربعة مثلا عين الاول

عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة للحكم في تخفيف النصوص الدالة على عدم الحرج و
العذر فجنس العجز الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخص منه والعجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى مطلقا من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر وفوقه مطلق العجز الشامل لما
ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهذا ايجاب الحكم والعبرة مثل ذلك في
جميع الاوصاف والاحكام والاحق تحقيق المصنف الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في
الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت
بنص او اجماع عليته ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل
لسقوط ما يحتاج الى النية او عليته جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء
في الجوف لعدم فساد الصوم او عليته ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة
عن الاعقل فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو
جنس لسقوط الزكوة او عليته جنس الوصف لجنس الحكم كسقوط الزكوة عن الصبي لتاثير
العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية قال الآمدي في الاحكام ان لكل من
الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الحاصل هو الحكم و
اخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الحاصل
كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ
النفس مثلا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم اكثر
مما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب
في الصعود والنزول كذا في التوضيح والتلويح ودلالة اي دليل كون الوصف علة صلاحه و

عدالته

عدالته بمنزلة اهلية الشاهد فانه لا بد من صلاحه بان يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته باجتنابه
عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب والباعث في قوله يظهر اثره اي اثر
الوصف متعلق بالعدالة في جنس الحكم المعلل به اي بذلك الوصف ولا بد ايضا من عدالة
الوصف وهو التاثير وهو منحصر في اربعة اقسام لان المؤثر اما ان يكون جنس العلة او عينه
وكل منهما اما ان يؤثر في جنس الحكم او في عينه الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف
في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت عليها الولاية في النكاح
كالبكر الصغيرة فان الصغر علة للحكم بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره احد والثاني ان
يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم كما ان اقتضى في العادة والحيثية سقط حرج النجاسة بعلة الطواف
وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايماننا لان حرج الاستيذان
من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من الجنس المتجانس في المتجانسين هما المتحدان
من حيث الجنس لان حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من
الجنس المتجانسين هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج الاستيذان ليس بمقول على
حرج النجاسة وغيره من الانواع حتى يكون جنسا لها لكنهما يتحدان في مطلق الحرج
فاما كان انهما متجانسين والثالث ان يظهر اثر الجنس في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلوة عن الحائض بالمشقة فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر غير مشقة الحيض
لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين فانه
ليس عين الاسقاط عن الحائض فان قيل كيف يتصور ان يكون الحكم الثابت في محل كالبكر
الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل اخر كالثيب الصغيرة مثلا والنوع من الواحد
لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه والجواب ان المراد بالعين ههنا هو المثل كذا

في التحرير وقال بعض ان في فيه عدالة الوصف كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة
والقبول دون الاثر لانه ليس بعلم بطريق الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب
اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب
الرجوع الى شهادة القلب ويجب العمل بما يقع في قلبه جهة القبلة ثم يعرض على الاصول للاحتياط
في شهادة الاصول بان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة
اعني ابطال نفسه بأثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف صورة وعن المعا رضة
اعني ابداء وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة
في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الاصول الذكور والاناث
واوذ فيما يكفي في ذلك اصلا نحو ذلك الا ان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول
تزكية بمنزلة العرض على المزكين وعلى هذا العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض
فلا يجوز انه متعذر او متعسر وقال بعض اخر منا ان فيه يحلل العلل الملائم بمجرد كونه مخيلا
والاوصاف التي يوقف عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة ونحن نقول انا نحتا ج
الاثبات صحة عليته الى الحس والعيان وهو ما جعل علما على حكم النص ومالا يحس فاما ما
يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى ان الطريق في معرفة الشاهد بالنظر
الى اثر دينه في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور واما الاخالة
فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح
للالزام على الغير كالتحري فانه ما يؤدي اليه تحريه لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه
في ذلك والدليل على ان صحة العلة بالتاثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله
عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بكثرة
الطواف علينا فلظهور تاثيرها في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ومن اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه سقط اعتبار نجاستها

حتى

حتى لا يجب عليه الغرم والبدل لمكان الضرورة وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا وافركيه
ان كان يابسا ووجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود النجاسة ويعني بصلاح الوصف ملائمته
بمعنى وهي بالعين الموافقة وهو اي الملائمة ذكره باعتبار كونه مصدرا ان يكون على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون
خارجا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقام اثبات حكم شرعي بها فلا بد
من ان يكون موافقة لما نقل عمن الوحي عرف احكام الشرع ببيانهم بمعنى الملائمة الموافقة و
المناسبة للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قا طعا
لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون
بالاوصاف الملائمة للاحكام الثابتة عنها كتعليلنا بالصغر والبلوغ في ولاية المناكح
جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم لمكان او زمان اي ولاية تثبت في وقت النكاح او في
مكانه او جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف بمعنى المصدر من الانكاح وعن الميداني ان المناكح
جمع منكحة والقياس المناكيح حذفت الياء تخفيفا كذا في التلويح لما يتصل به اي بالصغر من
العجز فانه مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير لكون الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثيرا
لطواف لما يتصل به اي بالطواف من الضرورة فقلنا الثيب الصغيرة يزوجها ابوها كرها لانها
صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة والاب يزوجها كرها اتفاقا ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها
لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها
ثيب والثيب شيء وروي تستنطق وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها
بكر والمؤثر ما قلنا لان الولاية شرعت للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته
المقصودة كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز والمؤثر في ذلك الصغر فلا اثر في اثبات الولاية
لان العجز بلازمه لقصور عقله ولهذا اسقطت التكاليف الشرعية بسببه وهذه الولاية

من جنسها والبلوغ اثره في قطع ولاية الغير حتى في المال فكذا في حق النكاح فيصح التعليل
بالبلوغ لوجود الولاية والقدرة لعدم لا بالبكارة والثيابة لانه لا اثر لهما فالتعليل بالصغر موافق
للتعليل المنقول لانه مثل الطواف الذي علل النبي عليه السلام سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عليه
السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات منشأ للضرورة وهي تعذر صون
الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ العجز والعجز
مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عليه السلام ولما فرغ
من المسالك الصحيحة شرع في مسالك الفاسدة فقال دون الاطراد وجودا او وجودا وعدما
يعني دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته دون الاطراد اي الدوران وهو ترتب الحكم
على الوصف وجودا ويسمى الطرد وقيل ترتبه عليه وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس
كالتحريم مع السكر فان الخمر حرام ان كان مسكرا وزوال حرمته اذا زال الاسكار بصيرورته خلا
لان الوجود قد يكون اتفاقا اعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل صحيح لكنهم
اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول
وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يعتبر حجة الا بعد
دوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له والمراد بالحالين
حال وجود الوصف وعدمه وانما شرط قيام النص فيهما ليدفع احتمال اضافة
الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد
وسمي خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم
مع الوصف زال الشبهة عليه الى الاسم وتعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص ونظيره
قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ
القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل
القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في

حال

حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند
عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء
ويجعل من حكم النص المذكور مجازا واحتج اهل الطرد بانه دال على صحة القياس لا يختص
وصفا دون وصف لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون ذاك الوصف
وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح لان يكون علة وامارة لان
وصف النص تبع النص فجاز تعليق الحكم به وان لم يعقل معنى بخلاف العلل العقلية فلا
تحتاج الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة الاطراد لا غير الا ترى انها كانت قبل الشريعة ولا
احكام فلو كانت موجبة بذواتها لما تخلف الاحكام عنها بخلاف العلل العقلية واذا كانت
امارات على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها اذ الموجب للاحكام في الحقيقة
هو الله تعالى والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الائمة شهداء وهو لا يدل على
ان كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة فانها تنبئ عن المشاهدة
بخلاف احلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف وعلل الشرع امارات
بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم ولا نشترط وجود الحكم عند
وجود العلة وعدم الحكم عند عدم العلة للعلية لانه تخلف لمانع لا يقدح فيها بعد
انه يجوز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع على قول من لا يقول
بتخصيص العلة ويجعل عدم المانع جزءا من العلة او عدم تمامها حقيقة على قول من يقول
بالتخصيص وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بالبول والنجاسة
والنوم وغير ذلك فالحاصل ان وجود الحكم عند وجود العلة ليس بدليل على ان العلة لجواز
وجوده بغيره لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل وعدم الحكم عند وجود العلة لا
يدل على الفساد ايضا لجواز ان يفوت الحكم لفوات وصف من العلة وذلك الوصف
ليس بعلة بنفسه كالنصاب فانه علة لوجوب الزكوة ولا حكم له قبل الحول والحول ليس بركن

العلة ولكن النصاب بصفة النماء البقاء حولا علة كاملة فبدون صفة النماء لا يعمل
مع وجود ما هو ركن العلة تماما وابتداء صح تعجيل الاداء قبل الحول وهذا لا يجوز قبل تمام الركن
لو عجل قبل النصاب ويقال في تقرير الجواب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلا او تلازم تعاكس او يكون المدار
لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات
كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين
او متأخر كما في المعلول او غيرها كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن
بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم يغضب فيغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك
مرة اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا تأدي له النظر كالاطفال يعلمون
ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن
بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع ولولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم
يوجد او ما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
وربما يقال ان هذا انكار للضرورة في حجية التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر او
استدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء
مع الشيء اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال
بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد لها علاها من مناسبة او اعتبار من
او في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتحريف في الحمل الشرع ثم اعلم انه قد اشتهر فيما
بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة
في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليتعين علية الباقي فيكون هنا مقامان
احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق
لانه عدل متدين مما يغلب ظن عدم غيرها او لو وجد لما خفي عليه ولان الاصل عدم الغير

وح للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه
فيلزم انقطاعه فانهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول
وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بما العلية لا ستغنى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف
مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث
عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة لان التقدير
انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفة الاخبر وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي
المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح وبعض العلماء احتجوا على العلة في القياس بتنقيح المناط
وهو ان يبين عدم علية الفارق اي الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع ليثبت علية
المشترك اي الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين المسلكين فانه على
تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص والاجماع او المناسبة ومن جنسه اي من جنس
الاطراد التعليل بالنفي اي العدم لان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان الاطراد
لما كان على زعم العلل من جنس ذا العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة ايضا لا لان
الحكم مضاف اليها لكونها مؤثرة للوجود فقط قدم على سائر الاقسام وهذا اي التعليل
بالعدم باطل لان شرط العلة ان لا يكون عدما عندنا وعند الشافعية يجوز تعليل العدمي
بالعدم اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم لان استقصاء العدم اي عدم العلة وافضاؤه
الاستقصاء الى العدم بادعاء ملايمة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود
اي وجود الحكم من وجه اخر لما ان الحكم قد يثبت بعلل شتى الا يرى ان العدم ليس على حالا
من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف اخر فكيف يمنع العدم كقول الشافعي
في عدم ثبوت النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه اي النكاح ليس بمال فصار
كالحدود فيسقط بالشبهة وهذا ليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال لم تثبت اختصاصها
بالمال لا بطريق الالتزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول

فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر في منع اثباته وذلك الوصف هو ان النكاح من
جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وكتاب
القاضي الى القاضي فصار النكاح فوق الاموال في الثبوت مع تلك الشهادة بدرجة الا ان
يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال اي لا يصح التعليل بالعدم في جميع الاحوال
الا في حالة واحدة وهي ان يثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها
عدم الحكم كقول محمد رح في ولد المغصوب اي المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب
وكقوله لا خمس في اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ضمان الغصب سببه واحد
معين وهو الغصب لا غير بالاجماع عليه فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان فكذا
اذا كان الدليل للحكم معلوما في الشرع بالاجماع واحدا لا ثاني له كالخمس فانه واجب في الغنيمة
الغنيمة لا غير وطريقها الايجاف عليه بالخيل فصح الاستدلال بانتفاء الايجاف عليه بالخيل
والركاب على نفي الخمس واعلم انه اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال
صحيح ومرجعه الى النص او الى الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل
من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من
ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب
الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان بمعنى الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه
لان المثبت ليس بمبق لان موجب الوجود ليس موجبا للبقاء لان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للوجود اي لحدوث
شيء دون استمراره فالحكم ببقائه بلا دليل وذلك اي الاحتجاج انما يتحقق في كل حكم
نفيا كان او اثباتا عرف وجوبه اي تحققه وثبوته بدليله الشرعي ثم وقع الشك في
زواله اي زوال الحكم ولم يقع ظن بعدمه كان استصحاب حال البقاء لجواز ان يكون
جزاء شرط مفقود الانعقاد كما لو كان استصحاب حال البقاء ويجوز ان يكون خارجا

مخرج التعليل نحو فيما يدل عليه وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فانه كان حاله استصحاب
حال البقاء كذا والتقرير على ذلك التحقيق موجبا اي دليلا ملزما يصح الاحتجاج به على
الخصم عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي مثبتة وملزمة قال في التلويح واحتج عليه
بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لما
قلنا او اعترض بانه اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع
ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة
نقيضه وايضا لا يدعي انه موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن
المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع ولكنا نجعله حجة
دافعة اي تدفع الزام الغير استحقاقه اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في
الزمان الاول في حالة البقاء مأخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير
ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير
ولا خلاف في وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي
او بطريق الحس فيما يوقف به فقال بعضهم لا يكون حجة لا لابقاء ما كان ولا لاثبات
ما لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون قولا
بوجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل وقال اكثر الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان ولا يصلح
حجة في حق الالزام على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل
المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة للابقاء لما كان لا للالزام على الغير كظاهر اليد يصلح حجة
للدفع دون الالزام فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات
والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى
عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وقال الشافعي يصلح حجة
للالزام على الغير والاثبات وفيه الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ والالزام

او باطل القطع ببقاء شريعة عيسى عليه السلام الى زمن نبينا وببقاء شرعنا ابدا والاجماع على
اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا
ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لولا الاستصحاب
لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل
اخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوارد جمع قومه على العمل بها الى زمن
نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته والجواب
عن الثاني ان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والامر
النكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل
الاستمتاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه
الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل
والمناقض على ما هو قضية الاستصحاب ثم فرع على هذا الخلاف بقوله حتى قلنا في الشقص
الشقص اي قطعة اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
اي طالب الشفعة فيما في يده وقال الشريك فيه ملكي وانما هو في يدي بالاعارة او بالاجارة ان
القول قوله معناه قلنا اي قول المشتري مع يمينه ولا تجب اي لا تثبت الشفعة للشفيع
الا ببينة اي باقامة البينة على ملكية ما في يده لان الشفيع تمسك بالاصل اذ اليد دليل
الملك ظاهرا وهو يصلح للدفع لا للالزام على الغير وقال الشافعي تجب اي تثبت الشفعة
بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك واذا ثبت الملك كان
له ان يأخذ الشفعة وانما وضع المسئلة في الشقص لان الشفعة عنده لا تثبت بالجوار
اعلم ان الاستصحاب بمعنيين احدهما حكم عرف وجوبه في الماضي ثم وقع الشك في
زواله في الحال وبهذا المعنى لا يتعلق بهذه المسئلة بما نحن فيه لان الكلام في الاستصحاب
لا في الظاهر لكن الظاهر كان والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله

اى في كونه زائلا في الماضي وعلى هذا الرد الانتقال بالموت ومن جنس الاطراد الاحتجاج بتعارض
الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد
منهما كقول زفر رح في المرافق انه لا يجب غسل المرافق لان من الغايات ما
بعضها ما يدخل في المغيا كقوله حفظت القران من اوله الى اخره وقوله تعالى من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل اي في بعض الغايات لا يدخل في المغيا كقوله تعالى فنظرة
الى ميسرة وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك
الثابت بتعارض الاشباه وهذا عمل بغير دليل لان الشك الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت
الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه اي ما اعده من الغايات التي تدخل بالاجماع
والغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله
دخول بعضها وعدم دخول بعضها في قوله انه تعالى ان المتنازع فيه من اي الغايات يجعل
فان قال نعم قلنا فلا شك فيها ولكن الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل
فقيل له لا تجعل جهلك حجة على غيرك وان كان ذلك عذرا لا امر لك ومن جنس الاطراد الاحتجاج
الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل كقولهم
اي قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه والى اهو
يبول وهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الفرع يقع الفرق بذلك الوصف بين
الفرع والاصل ويثبت بذلك الوصف الحكم في الاصل وفي عدم ذلك الوصف في الفرع فسقط
اعتباره لايجاب الحكم في الفرع ولم يبق بعده الا المس المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا الا
ظاهرا وباطنا اي قياسا واستحسانا ولا رجوع الى الاصل مجمع عليه يجعل انه ليس بقياس لعدم
مقيس ومقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل
المس مع وصف اخر مقيسا عليه لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل وكقولهم في اعتاق
المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما اذا حرر بعد ما ادى

بعض بدل الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق وهو انه
اداء بعض البدل فان علة ما نعته من التكفير وقد عدم في الفرع فبقي العبرة لما وراءه وهو
اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه ومن جنس الاطراد والاحتجاج بالوصف المختلف فيه
وهو في الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه علة للحكم كقولهم اي قول بعض
اصحاب الشافعي في بطلان الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير
بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي في
الكتابة الصحيحة فان عندنا لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او مؤجلة و
عنده تمنع فلم يصح عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد فيلزم عليه اقامة الدليل على
ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاعتاق سندا لا لجواز
الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا وكقولهم فيمن ملك اخاه
انه لا يعتق عليه لان الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الاعتاق فلا يعتق بسبب القرابة قياسا
على ابن العم لان الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة ايضا ولهذا قلنا
اذا اشترى اباه بنية الكفارة يجوز خلافا للشافعي فكان هذا تعليلا بوصف مختلف
ومن جنس الاطراد الاحتجاج بما لا يشك في فساده بحيث لا يخفى فساده على احد كقولهم
اي قول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث ايات الثلث اي ثلث ايات
ناقص العدد عن سبعة اي سبع ايات بعد الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما
لا يتادى بما دون الاية اي المذكورة الاية او الثلث كما حل عدد مدة المسح فلا يتادى به فرض
القراءة قياسا على الواحد وهذا على قياس قول من لم يجوز بالاية القصيرة ولان
السبع بعد الفاتحة كعدد صوم ايام المتعة فلا يجوز الصلوة بدونه قياسا على
الثلث منه وهذا كله فاسد لانه تعليل بوصف لا اثر له في ايجاب حكم الفرع وعدمه
وايضا عرف فساد هذه الاوصاف ببداهة العقول اذ لا مناسبة بين مقدار

القراءة

القراءة ومدة المسح وعدد صوم المتعة ومن جنس الاطراد الاحتجاج بلا دليل قيل المسئول
عن حكم الحادثة اذا اجاب فيه النظر الى طلب الدليل منه ثلثة اقسام منها لا يطلب منه الدليل
بالاتفاق وهو منكر ادعى ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة الجواز مثلا او عدمه ومنها هو
مختلف فيه كالذي ادعى نفي حكم الله تعالى في الحادثة ويدعى ذلك مذهبا او
يدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه فقال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد
النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا
دليل وتمسكوا بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الاية وعلم بهذه الاحتجاج
بلا دليل قلنا هذا باطل لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل
وجوده فلا دليل كيف يحتمل وجوده فلا يمكن ان يدعي انه حجة وعندنا او
هو مذهب الجمهور الدليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لان لا دليل
نفي للدليل فكيف يكون دليلا ومتمسكا بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر نبيه بطلب
الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا وقال البعض يجب على النافي اقامة الدليل
في العقليات دون الشرعيات وتمسكوا بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي
حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار وزيد ليس فيها واما في الشرعيات فلا يدعي الا
كوجوب شيء وندبه مدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب والندب على انتفائه
وذلك ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على حكم شرعي ولان النفي عبارة عن العدم
والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت امر عارض فيحتاج الى الدليل
لا النافي لانه متمسك بالاصل قلنا لا نسلم ان النفي ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع نوعان
الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم في مواضع كقوله عليه السلام ليس في
الخضروات ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه

الى الدليل

الدليل على الاتفاق

العتيق خيل حمير

الحول واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل ولهذا قال اهل التحقيق
من العلماء القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي ويكون للقياس حكمان الثبوت في موضع
الاثبات والانتفاء في موضع النفي فانه كما روي في خمس من الابل السائمة شاة روي لا زكوة
في الابل العلوفة وان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة الشرعية واليه الاشارة بقوله
وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة في علمه فقول القائل لم اجد في الشرع هذا الا انه لم يقم الدليل عليه
مع احتمال قصوره عن بلوغه درك الدليل ليس بحجة ولهذا احتج بهذا النوع من الاحتجاج من
الله تعالى فانه تعالى شانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية لانه هو المحرم للاشياء والعالم بالاشياء فهذا حجة
بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة والبحيرة والحام
دليل قاطع على عدم الحرمة في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفة
العجز لازم لهم والسهو يعتريهم ومدعي علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر فصل
وجملة ما يعلل له اي ما يقع التعليل لاجله بعد شروطه وبيان حكم القياس بعد بيان شرائطه و
ركنه اربعة اقسام الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي السبب والعلة او وصفها والثاني
اثبات الشرط اي شرط الحكم الشرعي بحيث لا يثبت الحكم بدونه او وصفه والثالث اثبات
الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء اي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة البيع نسيئة
ام لا فعندنا هو علة محرمة وعند الشافعي ليس بمحرمة هذا اختلاف وقع للموجب للحكم
وهو حرمة النسيئة فلا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة الدليل على حجة
ما ادعاه من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الثابت بها ثابت بالنص
لا بالقياس فلا يصح اثباته بالرأي لانا لا نجد اصلا نعديه ولا نقيسه بالرأي ايضا لان
النافي يتمسك بالعدم الاصلي فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه

لا يبقى

لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالدليل بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر
الفساد وبيانه انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة بجنسه حراما
اذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الاجل يثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار
صفة الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يزاد المال
بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها
خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا و
قد وجدت شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ
شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا ولهذا لا يحرم الفضل من جنس
النقدية في غير مال الربوا لعدم العلة وشبهة العلة ووصف السوم في زكوة الانعام
هذا نظير صفة الموجب سواء في هذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعندنا شرط
خلافا لمالك ولا يجوز التكلم فيه نفيا ولا اثباتا بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس
من الابل السائمة شاة والشهود في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح
عندنا وعند الشافعي لحديث لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه شرط الاعلان فلا
يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وشرط
العدالة والذكورة فيها اي في الشهادة في النكاح هذا نظير صفة فاشترطهما الشافعي
لحديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا يشترط عندنا العدالة والذكورة في شهادة
النكاح لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من غير العدالة والذكورة والبتيراء هذا نظير
الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا لما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء اي
عن الركعة الواحدة وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة لقوله عليه السلام
اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة البتيراء تصغير بترى تانيث ابتر وهو في الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم واختلفوا

شبيهة الجنس لانفراده بحرمة النسيئة

في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة رح لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي
الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه
السلام لاعرابي حين سئل الاعرابي هل علي غيرهن والرابع من الاربعة التي تعلق بها التعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه وهو الفرع لا نص فيه ليثبت حكم النص فيه بغالب الراي
واللام في قوله ليثبت للغرض فالتعدية حكم لازم للتعليل حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون تعدي
القياس مع التعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي ويجوز التعليل عنده لزيادة القبول
وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس لانه يجوز التعليل
بالعلة القاصرة اي غير المتعدية فعنده التعليل اعم من القياس لوجود التعليل بدونه في العلة
كالتعليل بالثمنية فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة
غير متعدية عنهما الى غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة يجوز عليها اتفاقا وهذا قول طائفة من اصحابنا وعند الجمهور من اصحابنا لا يجوز
التعليل بالعلة القاصرة قال المجوزة بالعلة القاصرة ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على
صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو
باطل فما يفضي اليه كذلك واعترض العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها وكان
الحكم يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا ههنا والجواب ان التعدية
بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع موقوف على التعليل الذي يتوقف على صحة العلة والحاصل
التعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الشيء لوصف في غير مورد النص فلا دور
وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدمي اذ العلة لا يكون الا مع كونها متعدية لا ان كونها
متعدية يثبت بعد اولا ثم يكون علة ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة
القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التوسل بها الى معرفة الحكم وهذه الفائدة معدومة
ههنا لانه لا يتوسل بها الى معرفة الحكم المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا

يجوز

يجوز قطع الحكم عن النص به ولا يتوسل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد
ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة كقولهم ان علة الربوا في
النقدين الثمنية وحرمة الربوا فيهما مضافة الى النص لا الى العلة فلا فائدة للتعليل والقائل
ان يقول لا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجل التوسل المذكور لجواز ان يكون لفائدة اخرى
كسرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها فلا
يلزم العبث وايضا منقوض بالتعليل بالقاصرة المنصوصة تبعيض ط والتعليل لاثبات
الاقسام الاول ونفيها باطل لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع
اياها موجبة فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الراي وصفة الشيء معتبرة
باصله ولان التعليل شرع لاداء احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وكما لا يكون موجبا بدون ركنه لا يكون موجبا بدون شرطه
فكما لا مدخل للراي في معرفة اصله لا مدخل في معرفة شرطه وصفة شرطه مع ان في اثبات الشرط
وصفته ابطال الحكم فقط اذ لو لم يكن شرطا لكان الحكم موجودا بدونه وبعد ما صار
شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطالا وليس للعبد ولاية ذلك لكون نصب
الاحكام الى الشرع فلا يشترك الجملة وكذا رفعها لان القياس مظهر لا مثبت مشروع
وليس بمثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الاقسام ثبوتا وكذا نفيا لانه اذا قال لم يشرع
اصلا فلا يكون حكما شرعيا لكن اثباته بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع
بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا
وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر سواء كان الحكم اثباتا
او نفيا شرطا او وصفها او اثباتا حكم اخر مثل الوجوب والحرمة ونحوهما غيرها فصار
الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات
حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص

او الاجماع جائز بالاجماع اتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق
التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم
شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق
شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في
الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين
الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل
والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد له
اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد كاشتراط التقابض في بيع الطعام عند الشافعي فان لهذا
الاشتراط عنده اصلا وهو الصرف ولجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر
السلع فالشافعي لما اعتبر اشتراط التقابض عند الشافعي فكان اثبات الشرط فانه يوجد الاصل
وهو الصرف وعدم اشتراطه كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلعة قال صاحب المنار
لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة عندنا في اثبات الحكم دون السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة
علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف في اثباته وان اراد انه الجمع بين
الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب او الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان
اراد ان القياس ليس بمثبت فسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية فلم يبق الا الرابع
وهو تعدية حكم شرعي معلوم بعينه الى محل اخر بناء في العلة فالتعليل مختص بالتعدية و
لما كان الرابع على وجهين احدهما ان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس
او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان والاستحسان هو في اللغة
عد الشيء حسنا قال في المنور هو لغة وجود الشيء حسنا كما يقال استحسنت كذا اي اعتقدته
حسنا واستقبحه اي اعتقدته قبيحا وشرعا هو اسم لدليل معارض للقياس الجلي وهو قياس

يسبق

يسبق اليه الافهام فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل اخر فوقه وهو النص
او الاجماع او الضرورة او القياس الخفي والاستحسان حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي
حجة اجماعا قال في التوضيح قد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه
التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به
دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من
القياس الجلي فلا معنى لانكاره وقال التفتازاني قد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين و
منشاؤها عدم تحقيق مقصد الفريقين ومبنى الطعن من الحنفية على اوراده وقال المالكي
فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة والقائلون بان من
استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع
فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح
محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل
عن ائمة اللغة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك و
عن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب
من نجوم الكتابة وانما النزاع في المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه
وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى
وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل
اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في
نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه ويدخل فيه التخصيص والنسخ واورد عليه ان هذا التعريف
انه ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون

وجه انه ثبت بالاجماع والضرورة والقياس الخفي

وبعضهم بعض الناس ... والاستحسان ... قول الشافعي

الاستحسان ... الاقوى ... فيكون

باستعمال مع اخر القياس به يعبر اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد
يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في
مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد
منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعدما استقر الاراء على انه اسم لدليل متفق
عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق
على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح
الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و
اما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي
شائع ويرد انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به
والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع يكون بالاثر والاجماع والضرورة
والقياس الخفي والاستحسان بالاثر كالسلم فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود عليه
معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستحسان بالاجماع كالاستصناع فيما فيه
تعامل فان القياس يابى جوازه لانه بيع عين تحصل بعده وهو معدوم في الحال وان القياس
الظاهر انه لا يجوز بيع الشيء الا بعد ثبوته حقيقة وانما اجازوه بالاجماع وهو تعامل
الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق الراى فاستحسنوا تركه به اورد عليه ان الاجماع
وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ومثله ... متروكا واجيب بان
النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا
والاجماع ليس بمقارن ويجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل
الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع والاستصناع هو ان يقال للصانع الخفاف اصنع
لي من مالك خفا من هذا الجنس بهذه الصفة بكذا ولم يذكر له اجلا والاستحسان بالضرورة

كتطهير

كتطهير الاواني والابار والحياض بعد ما تنجست فان القياس يابى طهارتها لتعذر صب
الماء عليه على الحوض والبئر للتطهير ولان الدلو تنجس بملاقاته الماء فلا يزال يعود وهو نجس
ولان نزح بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الحوض وكذا الماء ينجس
بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة
فان الحرج مرفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو اخذ بالقياس و
الاستحسان بالقياس الخفي كسؤر سباع الطير كالصقر والبازي فان القياس الجلي ان سؤر
ما هو سبع مطلق نجس فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر لانهما لا يستويان في
حرمة الاكل فيستويان في نجاسة السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع وجواز الانتفاع بجلده و
عظمه ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة
الاكل لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتولد من لحمها النجس وهذا لا
يوجد في سباع الطير لانها تاخذ بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم والعظم وعظم الميتة
طاهر فعظم الحي اولى ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد هذا شروع
فيما يترجح به احد القياسين على الاخر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي
اذا قوي اثره كما في سؤر سباع الطير وقدمنا القياس لصحة اثره اي اثر القياس الباطن على
الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر لظهوره ولا للباطن لبطونه
وانما الرجحان لقوة الاثر مضمونه فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا
كان هو او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال
بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف
اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء ولهذا قيل لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى
من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف

والامر بالعكس واعلم انهم ذكروا الاستحسان قسمين الاول ما قوي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تامل حق التامل علم
انه فاسد وذكروا القياس الجلي قسمين ايضا ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته
فالقسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي تاثيره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما
ضعف اثره لان المعتبر عندنا هو التاثير لا الظهور والقسم الثاني من القياس
وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته و
خفي فساده والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى قدم الخفي وهو لا ينافي
خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس خفاؤها بان يتفطن
الوجه القياس معنى دقيق يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى
الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه
الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح كما اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان
كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية لسجدة التلاوة
دون السجدة لان السجود ليس بمثل الركوع صورة ثم يعود من الركوع الى القيام كما
اذا سجد لها قياسا يعني اذا ركع بالتلاوة فالركوع يجزئ عن السجدة في القياس لان ال
الركوع والسجود متشابهان ومتناسبان في معنى الخضوع لاشتمالهما على التعظيم والانحناء
فجاز اقامته مقام السجود فعلا لتلك المناسبة وهذا اجلى يسبق اليه الافهام فيكون قياسا
وفي الاستحسان لا يجزئه وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ الشافعي وجه الاستحسان ان الما مور به
السجود والركوع غير السجود الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة
فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلوة وسجودها
اظهر لان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلا خارج الصلوة فركع لها لم يجزئه عن السجدة
ففي الصلوة اولى الا ان الركوع ههنا مستحق بجهة اخرى لانه ... ولنا ان النص ورد به قال الله تعالى

وخر

وخر راكعا اي ساجدا فيه بما شابهه مجازا فينوب احدهما مناب الاخر وهذا قياس
ظاهر لا كناية فيه الى زيادة تامل لا انا نقيس احد الركوعين على الاخر وقد ايده النص ولكن هذا
من حيث النظم مجاز محض والحقيقة احق ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح كما ذكر ولكن
قوة الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه انه لم يلتفت السجدة على
التلاوة عين السجدة ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم
بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة تحصيلا لمخالفة المستكبرين وموافقة
لما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرط ان يكون بطريق هو عبادة
وهو انما يوجد في الصلوة لان الركوع غير عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف
القيام لانه ليس بتواضع في ذاته فلا يتادى به سجدة التلاوة وبخلاف سجود الصلاة لانه
مقصود بنفسه فلا يتادى بالركوع الذي هو ادنى منه في التواضع فصار الاثر الخفي للقياس وهو
ما ذكرنا ان المقصود يحصل بالركوع مع الفساد الظاهر له وهو انه مجاز محض اولى من الاثر الظاهر
للاستحسان وهو ان الركوع خلاف السجود مع الفساد الباطن له وهو انه لا يجزئ الركوع عن
السجود مع حصول المقصود به ولما كان الاستحسان دليلا يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا اراد الفرق بين المستحسن بغيره بالقياس الخفي
والمستحسن بغيره فقال ثم المستحسن اي الحكم الثابت بالقياس الخفي يصح تعديته لانه من
احكام القياس التعدية فهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان معنى فلا يخرج من ان
يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني المستحسن بالاثر والاجماع او
الضرورة المقابل للقياس الجلي اي الحكم الثابت بها فلا يقبل التعدية لانها معدول بها عن سنن
القياس فلا يحتمل التعدية الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمينا
يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا اي اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن
والمبيع غير مقبوض فالقياس الجلي على سائر التصرفات ان يكون القول قول المشتري مع

يمينه فقط لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكون القول للمشتري
مع يمينه لان اليمين في الشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البايع في الظاهر اذ
المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب على البايع تسليم المبيع وفي الاستحسان
ان القياس الخفي يتحالفان اي يجب على كل من البايع والمشتري اليمين لان المشتري
يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبايع ينكر الوجوب
بذلك القدر وهو انكار باطن لا يعرف الا بحجة تامل والاول يعرف ببداهة الحال والمشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين
يكون على المنكر فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا وهذا اي وجوب التحالف قبل
القبض حكم تعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارث البايع ووارث المشتري في
الثمن بعد موتهما قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف المورثان لان الوارث يقوم
مقام المورث في حق الموروث حقوق العقد والحكم معقول وتعدى الى الاجارة
قبل العمل اي اذا اختلف الموجر والمستاجر كما اذا اختلف القصار ورب الثوب في
مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما جعل مدعيا ومنكرا و
الاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما فاما اختلاف
المتعاقدين في مقدار الثمن بعد القبض اي قبض المبيع فلم يوجب يمين البايع لان
المشتري لا يدعي على البايع شيئا لان المبيع مسلم اليه الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتعاقدان المتبايعان والسلعة قائمة بينهما تحالفا وترادا وكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فلم يصح تعديته
اي تعدية وجوب التحالف الى الوارث ولا الى الاجارة بعد استيفاء المنافع ولا الى
حال هلاك السلعة اي اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجري التحالف لف
وكذا لا يجري اذا كان بعد هلاك المبيع وان اختلف بدلا لانه غير معقول المعنى اذ

البايع

البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة
وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد
التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك
رد العقد فكذلك اذ العقد الفسخ لا يرد الا على ما يرد عليه العقد [illegible]
في الكلام انه انما صار الحال التحالف عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر
وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده قلنا لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا اخر فان العقد لا
يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح
تعديته فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير
فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة
هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات لان صورة التحالف
وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف
التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية و
هي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **فصل** في الاجتهاد لما كان بحث
الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ذكره
ذكره في بحث القياس الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل الحق
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم
شرعي قطعي وفي الظن بحكم غير شرعي كذا في التلويح هذا تعريف لنوع من الاجتهاد
لا انما في العقليات اجتهاد وغيره ان المصيب واحد والمخطي اثم والاحسن تعميمه بحذف
الظن كذا قال ابن نجيم قال في المنور هو لغة بذل المجهود في ادراك الحق وفي الشريعة

بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع
المجتهد علم الكتاب اي القران بمعانيه اي مع معانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف
معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو و
المعاني والبيان الا ان يعرف ذلك بالسليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة
في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط
الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وبوجوهه التي قلنا
مثل العام والخاص والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم
ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا يخفى ان هذا
مغاير لمعرفة المعاني وعلم السنة بطرقها وهي الاتصال بالنبي عليه السلام كاملا وهو ان
يكون بالتواتر او بالاشتهار او بالاحاد ومتونها وهي نقل الاحاديث بان ينقل
بلفظه وهو العزيمة او بمعناه وهو الرخصة ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب بل
ما يتعلق منه بالاحكام وهي مقدار خمسمائة اية والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث
يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب وعلم السنة على هذا اي يشترط
ان يعرف الاحاديث التي تتعلق بالاحكام وهي زائدة على الوف وان يعرف وجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود منها كل ذلك ليتمكن
من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه
لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة الشرعية للجازم زم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب
الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق
في زمان الصحابة رض ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع
الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره

الامام

الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في
تلك المسئلة مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور
الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا
الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح و
حكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد والاصابة اي اصابة الحكم بغالب الراي اي بغلبة الظن
مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول
الدين حتى قلنا ان المجتهد قد يخطي ويصيب الحق في موضع الخلاف واحد اثار ابن مسعود
في المفوضة وهو قوله اجتهد فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن
الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل
الخطاء والمفوضة هي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل صورة
من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا
وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وهو مذهب المعتزلة لان الاصلح هو تصويب كل
مجتهد وهم قائلون بوجوب الاصلح على الله تعالى كما الحاق للولي بالنبي في اصابة الحق وهو
عين مذهبهم انه لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق احد من الاكرام ما لم يفعله في حق
غيره الا انهم ضيعوا ذلك باختيارهم وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل
عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة
مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه
ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم
الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل

الاجتهاد والا فالحكم مجهول عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة
العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء
والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة
من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض
اولا قال بعضهم اذا اخطأ المجتهد كان مأجورا لقوله عليه السلام وان اخطأ فله اجر واحد
وقال بعضهم كان معذورا كالنائم لا يأثم بترك الصلوة ولكن لا ينال صلوة المصلين و
عند البعض كان موزورا وهو ضد المأجور والصواب انه ان كان طريق الاصابة
بينا عوتب لان التقصير منه والا فلا لخفائه بخلاف الاجتهاد في صفات الله تعالى فان
المخطئ فيها يضلل ويبدع الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
بل مأجورا وانما هو مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا
القصد خرج عن عهدة التكليف وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث
ادى ما عليه من التكليف وحرم الصواب وزيادة الاجر اما بتقصير منه او حرمانا من الله
تعالى ابتداء اذ الاصابة ليس بواجب على الله تعالى ثم اختلفوا هؤلاء في ان المخطئ هل هو مخطئ ابتداء
وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص كما سيصرح به الخلاف في النقليات
الى الشرعيات في العقليات التي هي من اصول الدين لان الحق فيها واحد بالاجماع والمطلوب
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية والمخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فهو كافر ان خالف ملة
الاسلام ولهذا يقال في الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب
يحتمل الخطأ ومذهب الخصم خطأ يحتمل الصواب قال ابو الحسن الاشعري و
الجاحظ من المعتزلة كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا الا في المسائل الكلامية اذا لم
يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال
بعض

بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا بمعنى حقية كل من القولين ثم المجتهد ان اخطأ
في اجتهاده كان مخطئا ابتداء اي في حق العمل وبالنظر الى الدليل وانتهاء اي اصابتا لخطأ وبالنظر
الى الحكم عند البعض وهو مروي عن ابي حنيفة قال ابو يوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق
عند الله تعالى واحد فبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله والا يكون تناقضا وهذا
اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي ويصح الاطلاق الخطأ لقوله عليه السلام ان اصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فحسنة ومن حكم المطلق انه ينصرف الى الكامل وهو الخطأ
ابتداء وانتهاء قلنا ان الاستدلال بالاطلاق على الكمال مطلوب مما لا يعتد به في مسائل الاصول
والمختار انه مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه و
اركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون
مدلوله حقا قطعيا البتة ومخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم لانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية و
الادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة لكن
اثم خطائه موضوع اتفاقا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان
يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه
فانه يعاتب واحتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجوه
احدها انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بيان الملازمة ان المجتهدين
كلفوا بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سواه فلو كان الحق واحدا لكان
المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر انه ليس في وسعه لغموض طرقه وخفاء دليله فيجب ان
يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده قلنا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة
الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد في الحق نظرا الى رعاية شرائط
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر و
وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور

به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن
المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم
يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه جهده وظنه وان كان
خطأ لقيام النص خلافه الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة فان
استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة وجهتها واحدة عند عدم الاشتباه وعند
الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزأتهم صلوتهم
وجعلوا مصيبين فكذا لو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة
لما ادى فرضه من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لم يؤمر باعادة الصلوة فان
قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال
اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد
بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو
كما في عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما
باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر
وعلى مقلديه والجواب عن الوجه الثاني انه في صلوة من هو خالف الامام عالما
حاله يدل على منع هذا اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لجاز صلوة المخالف المذكور لاصابتهما
جميعا في جهة القبلة واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصود لكن الشرع جعلها
وسيلة الى الحق وهو الجهة التي يرضاها الله تعالى وامرنا فاقيم غلبة الظن اصابتها
مقام اصابتها وعند حصول الحق لا باس بفوات الوسيلة ثم اختلف القائلون
بحقية الجميع فذهب بعضهم الى التساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اكثر ثوابا
بمعنى ان من ادى اجتهاده الى الوجوب مثلا فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى العدم وجوده
مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية
وهو

[margin: وهي الجهة المرضية كما سيأتي]

وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في
الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي ايضا فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل
الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها
شاء من غير توقف على بذل المجهود وطلب نيل الحق وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نقدر انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما
ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
لا غيره حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه
على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد ايها شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه وقال الحاصل ان التعدد لا يكون
الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واحتج القائلون بان الحق
واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى او القضية سليمان وجه الاستدلال
ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون
الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه
ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولداود عليه
السلام الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان لكل منهما اصابة الحكم وفهمه ولم
يكن لتخصيص سليمان بالذكر بلفظ التفهيم جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام
يدل عليه كما لا يخفى وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت
ذكره في موضعه واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين
الصواب والخطأ وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا

لم يصح الاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وان الحكم الى الاجتهاد ولا نعلم
ما انه يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك
والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع
فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا وفاسدا او وا جبا
وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون احكاما شرعيا
فان قيل الامر كذلك لو اتحد النسبة الى الشخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد لان فيه التناقض النسبة
المحل اجيب بان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص فيما اذا استفتى عامي
لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ
والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد
المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا مستقلا مرة قال ابن الهمام يجوز تقليد المفضول مع وجود
الافضل ولا يرجع المقلد مما قلد فيه اي عمل اتفاقا وهل يقلد غير مجتهده في غيره المختار
نعم فلو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي فقيل يلزم وقيل لا وقيل كمن لم يلتزم
ان عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه وفي غيره له تقليد غيره وهو الغالب على الظن كذا قال ابن نجيم
فصل في تخصيص العلة وهو ان يوجد العلة في محل ويتخلف الحكم عنها فيه لمانع فالاكثر
انه تخصيص للعلة لانه يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال
عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال وذهب فخر الاسلام وتبعه المحققون الى انه
ليس تخصيصا وانما عدم المانع جزء العلة او شرط لها فلا يكون انتفاء الحكم في صورة
النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها فعدم المانع عندهم شرط

العلية

العلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عدم العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض
عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى
كذا في التلويح ولهذا الى ما ذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة لانه
اي لان التخصيص يؤدي الى التصويب كل مجتهد لان التخصيص عين حجة المخصص والمخصوص
منه شرعا والعلة تصح تخصيصا عند من يجوز التخصيص فيكون كل من العلتين صحيحا
فيلزم تصويب كل مجتهد وبيانه ان التقرير بان صحة الاجتهاد تخصيصا وثبت بعد تاثيره بسلامته عن
المناقضة لظهور خطائه بانتقاضه فان جاز التخصيص جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه
النقض ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكنها تخصصت لمانع محضا يتخلص عن النقض فيسلم
اجتهاده عن الخطا فيكون المجتهد مصيبا ابدا الا ان التخصيص يؤدي الى التصويب
كل مجتهد لجواز ان يكون شرط بقاء مانع صالح وقد لا يقدح المجتهد على الاخر واجيب بان الحق
التخصيص فرع القول بالتصويب فان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص
لان النقض يوجب كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف معتقدهم فالقول بالتصويب
دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة خلافا للبعض **اعلم** ان التخصيص العلة يجوز
عند القاضي ابي زيد ومشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وهو قول المعتزلة
ولا يجوز عند مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وهو ظاهر قول الشافعي وهذا الخلاف في العلة
المستنبطة واما في العلة المنصوصة فقد اختلف الفريق الثاني فقط وهم المانعون
وذكر ايضا ان تخصيص العلة ان يقول المعلل عند ظهور التخلف كانت علتي توجب ذلك الحكم
الا ان الحكم لكنه اي الحكم لم يثبت بتلك العلة في بعض الصور مع قيامها الا مع وجود
العلة لمانع فصار الى المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا الى مخرجا من
العلة الى كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو المانع وانما قيدوا به لانه مجرد قولهم لم يثبت

لم يسمع بل يجب عليه اظهار مانع صار له التخصيص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان عدم
المانع جزء للعلة او شرط لها في حاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا ورد عليه نقض يكون
الجواب عنه بخلاف ما يطلب اثباته بعلة موجب علته كذا الا انه ظهر هنا مانع فصار
مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة عام خص منه البعض مقول ان يقول ما تناوله ولما قال منكرو
التخصيص ان العلل القياسية لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا قال مجوزوه هنا
غلط منهم لغة لان النقض ابطال الفعل قد سبق على سبيل المضادة كنقض البناء ونقض
كل مؤلف ونقض العقد والخصوص بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم فكيف يكون
وشريعة لان التناقض غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص جائز اجماعا الا ان
القائسين اجمعوا ان من الاحكام ما ثبت بالنص والجزء وانه بخلاف القياس فخصت
بها من موجب القياس لا انها لكان الحكم بالقياس وفقهها لان المعلل متى ذكر وصفا
صالحا وادعى انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم احتمل ان العدم لفقد علته
فيناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع يمنع ثبوت الحكم مع الوصف فوجب ان يقبل
بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فقد يناقض كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع
فيورد عليه البيع بالخيار فيقول امتنع ثبوت الملك هنا لمانع وهو الخيار واحتج القائلون
بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح
في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة
الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى الافراد كنسبة العلة
الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم
في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم
فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة
يحتمل ان يكون لعدم في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين

انه لمانع

انه لمانع فيجب قبوله لانه بين احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد
يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار في الخشب المطلي بالطلق المحلول فاحتج منكرو
التخصيص عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل
اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص
اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم
بدون اللازم وهو محال قيل عليه انا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم بل التخصيص في الالفاظ
كذلك ومعنى تعديته الحكم اثباته في صورة النوع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كما هو
كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة انه استعمل في غير ما وضع له
ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني
ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص
العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند
وجود المعارض الاقوى لان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم
في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة ثم نقول في
ابطال تخصيص العلة انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من
غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا لانه لا تعدية عند وجود
المانع فعلم من ترك التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم
المانع وغيره على انه شطر او شرط العلة فعند وجود المانع يكون العلة معدومة
لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفي للعلية سواء استلزمت
الحكم اولا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم
عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم
واجب والمراد عند عدم المخصص واحتج المنكرون بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض

ولان التناقض امارة الجهل فلا يليق به تعالى لانه من قال ان يجعل المؤثرة في الشرع علة
الحكم بهذا الوصف فقد قال بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد يمكنه
التعدية ثم مع وجود ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة ودليلا على الحكم شرعا
فكانه قال هو دليل وامارة على الحكم شرعا وليس بدليل وامارة وهذا تناقض فان قال
الشرع جعله امارة ودليلا في بعض المواضع دون البعض قلنا الدليل على ان الشرع جعله
امارة هو التاثير وهو قائم في الموضع الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا وامارة
مع قيام ما جعله الشرع دليلا وامارة تناقض بين بخلاف النص العام لان بالتخصيص تبين
ان المخصوص غير مراد بالعام وبيانه ذلك اي بيان ما قلنا من ان عدم الحكم لعدم العلة في
الصائم الناسي التقييد به ليس لاخراج المستيقظ وانما هو ليتبين انه حنث في حلفه بكذا
اذا احنث الماء في حلقه انه يفسد لفوات ركنه اي ركن الصوم والعبادة لا تتادى بدون
ركنها ويلزم عليه اي يرد عليه نقضا الناسي فان صومه لا يفسد بالاكل او شرب او جماع
مع فوات ركنه حقيقة فلما جاز الخصوص اي فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا
التعليل وهو فوات الركن ثمه اي في الناسي لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا
عدم الحكم في الناسي لعدم العلة حكما وهو فوات الركن لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع حيث قال انما اطعمك الله على بعض امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما فسقط عنه
معنى الجناية وصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه حكما لا لمانع مع فوات ركنه
الناسي ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى من له الحق فيبقى
معتبرا فيفوت به ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق وبنى على هذا اي القول
بتخصيص العلة تقسيم الموانع وهي خمسة بالاستقراء التحقيق ان الموانع ثلثة لكنهم لما اخذوا

في تعداد

في تعداد المواضع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا
من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمراد
في صاحب التوضيح المانع الموانع ما يوجب عدم الحكم الاول مانع يمنع انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي كبيع الحر فانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العقد
لعدم المحل والثاني مانع يمنع تمام العلة كما اذا احال شيء فلم يصبه السهم كبيع عبد الغير
فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام انعقاد العلة في حق المالك لعدم الولاية
العاقد عليه وان العقد نافذ في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل
فعلم انه منعقد في حقه والثالث مانع يمنع ابتداء الحكم وهو الملك كما اذا اصاب السهم
فوقع الدرع لتعلق ثبوت الملك بسقوط المانع حتى لا يخرج البدل الذي لو جاز من ملك
الخيار عن ملكه فالعقد البيع على التمام لان الشرط داخل على الحكم دون السبب كخيار
الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري اصلا وقيده ابن
همام بكونه للبائع في الثمن والرابع مانع يمنع تمام الحكم كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والمداومة كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا يتم العقد بالقبض معه ويتمكن
من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضاء والخامس مانع يمنع لزوم الحكم
كما اذا جرح واندمل وصار طبعا له واجب كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك
ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء
والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان اولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم
لازما لكونه قابلا للزوال **فصل** في دفع العلل الا خمس اعتراضات الواردة على
العلل لان القياس اما لم يتم الا خلاء عن الدفع ثم العلل نوعان طردية اي ما ثبت عليتها
بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض والبت بمعتبر عندنا ومؤثرة
اي ثبت عليتها بالصلاح والعدالة وهي المعتبرة عندنا وعلى كل قسم ضروب اي انواع

من الدفع اما الطردية اي القياسات بالعلة الطردية فوجوه دفعها اي الاعتراضات الواردة
عليها والاحتجاج بها وان كان فاسدا الا انه مال اليه علماء اهل النظر ذكر فخر الاسلام ما
يعترض عليها اربعة القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة القول بموجب
العلة وهو التزام السائل وقبوله ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في
الحكم المتعلق وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه وانما قدم على غيره لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم لان المصير الى المنا زعة
عند عدم امكان الموافقة لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجئ المعلل الى ان يجعل المحتج
الطرد مضطرا الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف
احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان
وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما
دائرا مع وصف الفرضية فنقول لا يصح عندنا الا بتعيين النية وهو واجب وانما نجوزه
باطلاق النية على انه اي الاطلاق تعيين لا على ان التعيين موضوع عنه لان هذا
الوصف يوجب التعيين والايجاب يمنع ايضا وجود ما يعينه فقد حصل التعيين
من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما اخر غير صوم رمضان فيكون هو متعينا
بتعيين الشارع يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا
فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين بتعيين الشارع لان هذا الصوم
تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
فيصح بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار يصاب بكلم جنسه وعندهم ليس بتعيين لعدم
وجود القصد الى الوصف والممانعة وهي اربعة اما ان تكون في نفس الوصف او في صلاحه
للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف اعلم ان

الممانعة

الممانعة هي منع السائل وعدم قبوله ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير
اقامة الدليل عليه وجه هي اربعة اقسام الاول منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع وهو المراد
ما قوله في نفس الوصف اما منعه في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه
كالاستنجاء فيعترض عليه بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجس في الحقيقة واما
في الفرع فكما يقال في كفارة الافطار بالاكل والشرب انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل والشرب كالرجم فنقول لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون
جناية متكاملة فالاصل الرجم والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والشرب
والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم و
يقال بيع التفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة
مجازفة فنقول ان اردتم المجازفة مطلقا او المجازفة في الصفة او في الذات بحسب
الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع
كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني
بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع ثبوت الوصف
في الفرع متعين في المثال الاول وفي المثال الثاني منع على احد التقادير والثاني منع
ثبوت الحكم في الاصل او الفرع وهو المراد من قوله في نفس الحكم كما يقال في بيع التفاحة اه فنقول
ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة وان ادعيت
حرمة غير متناهية بها فلا نسلم ثبوتها في الاصل الذي هو بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها
اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز وكقولهم في مسح الراس انه
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ثبوت هذا الحكم في الاصل فان
المسنون فيه عندنا ليس التثليث بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه
لان الاكمال فلا يثبت الا بما هو من جنس الاصل كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة

على القدر المسنون المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القران والثاني منع صلاحية الوصف
الوصف للحكم كما يقال لا نسلم وجود الوصف لانه لم انه هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم
لان الوصف انما يعلم علة بالتاثير فلم يبين التاثير لا يصير حجة ولا يثبت له الحكم فان
قال اذا اردت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا احتاج الى التاثير فنقول
المقام مقام المحاجة فلا يصح الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم كقول الشافعي في اثبات ولاية
الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نم
ان وصف البكارة صالح للعلية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر والرابع منع نسبة الحكم الى
الوصف كقولهم لا يعتق الاخ على الاخ لانه لا بعضية كابن العم فنقول لا نم ان علة عدم عتق
ابن العم عدم البعضية لانه لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم
يعتق ابن العم لعدم قرابة المحرمية او نقول علة عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم
لا يجوز ان يكون موجبا شيئا وكل تعليل يكون بنفي وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض
لان العدم لا يصلح ان يكون وصفا موجبا لانه ليس بشيء فاني يكون موجبا شيئا وفساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وبعبارة اخرى ان يعلق على الوصف ضد ما
يقتضيه الوصف وهو اقوى من المناقضة لانه يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في
الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام الا بالانتقال
الى علة اخرى بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير
ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الجنب
فيجاب بان المراد انها تطهير ان حكمي فلا يرد النقض بتطهير الجنب كتعليل بعض اصحاب
الشافعي لايجاب الفرقة الا ان يثبت باسلام احد الزوجين الا اذا اسلم احد الزوجين الذي قبلها
حدث بينهما اختلاف الدين فيقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد احدهما فان اسلم قبل الدخول
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فقد جعل الاسلام في الفرقة
علة للايجاب

وعن

وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي امرأته وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول
او بعده فنقول هذا فاسد وضعا لان الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم منهما ايضا
اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الحكم نابيا عن
الحكم في المناقضة اما النقض فهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم عنها وهي تلجئ
اهل الطرد الى المؤثر كقولهم ان في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف
افترقا في النية فانه ينتقض بغسل الثوب فنقول انه ان جعل موجب علته مساواة مطلقة
لم يصح فانهما يفترقان في عدد الاعضاء لاشتراط الاحاطة اعضاء الاربعة في الوضوء
دون التيمم وفي قدر الوظيفة اما عندنا فلعدم الاشتراط في رواية الحسن عن ابي حنيفة
واما عندهم فلان الغاية الرسغان وفي نفس الفعل لان احدهما مسح والاخر غسل
وان قال كيف افترقا في النية فيستويان فيها فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن
النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فلا بد في التفصي عن المناقضة
بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة و
ليس على اعضاء المحدث المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليه
امر مقدار اعتبره الشرع مانعا لجواز الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء رفعه
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الثوب والبدن فانه حقيقي لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن البدن او الثوب بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم
ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فلم كيف والماء مطهر بطبعه كما
انه مرو وقد خلق الة للطهارة في الاصل فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت
او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية
وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق
جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في

رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول واما العلل المؤثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اي المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما
ظهر اثرها اي اثر المؤثرة بالكتاب والسنة واجماع الامة اعلم ان العلل المؤثر يكون دفعها
بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع وعدم الانعكاس
وهو عدم العلة مع وجود الحكم والفرق وهو ان يبين في الاصل وصفا له مدخل في العلية
لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء
اخر اما المناقضة فلان حدها ان يوجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم
معها وهذا لا يتصور بعد ثبوت التاثير بالكتاب او السنة او الاجماع لان النقض لا يرد عليها
فلا يرد على ما ثبت بها فلا يحتمل العلل المؤثرة المناقضة بخلاف المعارضة فانها لا تبطل
الدليل بل تقرره والمناقضة تبطل وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة
لا يحتمل ان يكون فاسدا لانه يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه واما
وجود الحكم مع عدم العلة فلا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع و
الهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع
توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل واحد منهما محتاجا
اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة مع انه غير لازم في
العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا احصل منه البول
والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب وكذا الفرق لانه و
ان كان مقبولا عند كثير من اهل النظر الا انه لا يقبل عند الاكثرين لوجهين احدهما انه غصب
منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر وقف
موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض
لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط

في البحث

في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان العلل بعدما ثبت كون الوصف المشترك
علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق فيه او لم يوجد لان غاية
الامر ان المعترض اثبت في الاصل علية لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك
الموجب للتعدية نعم لو اثبت المعترض الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان فاسدا الا
انه لا يكون بمجرد الفرق بل بناء على عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفرد
مع عدم المانع واما الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة اما الممانعة فهي منع مقدمة الدليل اما
مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ومقدماته كون الوصف علة ووجوده
في الاصل او في الفرع وتحقق شرائط القياس وتحقق اوصاف او صاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا منها ذكره وهي اي الممانعة اربعة اقسام الاول الممانعة في
نفس الحجة لاحتمال ان يكون المعلل متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال
ان لا يكون العلة هي الوصف المذكور وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما
قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل اي المكاتب كونه عبدا بل
جهالة المستحق انه السيد او الوارث واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس
الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع
من مظنة العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيضيع القياس عن ضابط
والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الحدث كالماء واعلم ان الممانعة في نفس
الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلية قطعية وعند ايراد
يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وكل منها اجابات فيطول القيل و
القال ويكثر السؤال والجواب ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على
وجه الدعوى واقامة الحجة والثاني الممانعة في وجود العلة في الاصل او في الفرع فيقول
السائل سلمنا ان الوصف المذكور علة لكن لا نم وجوده في الاصل او في الفرع ولا بد من اثباته

في الاصل والفرع والثالث الممانعة في شروط التعليل كما مر اذ الشيء لا يثبت بدون شرطه
والرابع الممانعة في اوصاف العلة لكونها مؤثرة لما مر ان العقل غير موجب للحكم الشرعي
بالتأثير فلا يصح الاحتجاج بمجرد الوصف ولا يخفى ان يصح الممانعة بعد ظهور تأثير العلة
لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعها او جنسه في نوع الحكم او
جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل ايضا بخلاف فساد الوضع فانه لا
يصح بعد ظهور التأثير وسيجيء في باب المعارضة ما يتعلق به فانتظر لكنه الا ان اذا ظهر
مناقضة اي اورد نقض صوري على المؤثرة ومعنى النقض وجود العلة في صورة مع تخلف
الحكم كما عرفت يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وكذا اذا ورد فساد الوضع على
المؤثرة قبل ظهور التأثير يحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك كما يقال التيمم مسح فيسن
فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح
على الخف الطريق الاول الدفع بالوصف الذي جعل علة وهو منع وجود العلة في صورة
النقض والثاني الدفع بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث
الدفع بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع الدفع بالغرض المطلوب بذلك الحكم كما
نقول اي علماء التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في
الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا ناقضا للوضوء
كالبول فيورد عليه ان على هذا التعليل نقضا ما اذا لم يسل اي الخارج الذي لم يسل
من راس الجرح فانه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث وهو حدث في السبيلين
بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه اي ما لم يسل ليس بخارج بل ظاهر لان الخروج
هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر وحين لم ينتقل من مكانه لا يعد خارجا فان
تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زايل الجلد صار ظاهرا لا خارجا كمن يكون
في البيت الى البناء الذي كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يعد خارجا اذا

خرج من البيت الاترى انه لا يجب غسل بالاجماع ولو كان خارجا لوجب غسل ذلك الموضع اي
لثبت حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه او فرضا او ندبا اذا كان اكثر من قدر الدرهم
او اقل منه كما هو مذهبنا لانه نجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا ثم ندفعه ثانيا
بالمعنى الذي هو المعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص عليه وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فانه اي النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي هو
بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف وهو خروج النجس حجة في انتقاض الطهارة من حيث
انه وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يتبدل اجزاءه لا يتجزئ يكون اي بخروج منه اي من
البدن لا يتجزئ اي يرتب الا ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل ثم يجوز الاقتصار
على الاعضاء الاربعة كما في البول دفعا للحرج واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عما يجب من
النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع و
هنا كذا اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا على الصحيح فعدم
الحكم وهو نقض الطهارة في غير السائل لعدم العلة وهي الخروج اعلم ان الوصف لم يجر حجة بنفسه
لما مر ان التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي
يفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا اي صيغة ذلك الوصف يدل عليه
لغة كفهم معنى الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من الخروج والثاني بمعناه الثابت
بالوصف وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة اي كان التأثير الذي ثبت
بالوصف دلالة ثابتا بالوصف لغة لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون تابعا له ايضا
لكن بواسطة فصح الدفع بالمعنى الثابت به دلالة وهو التأثير كما صح بالمعنى الثابت بنفس الصيغة
فكان دفعا بنفس الوصف ايضا اي الدفع بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفع بنفس
الوصف ايضا لانه ثابت به وهو احق وجوه الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان

الدفع بالاثر الذي جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس الوصف فنقول في الخارج النجس من
غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول والاول لازم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس
اوجب تطهيرا لجسد وجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره فصار بمعنى البول
ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزي فاذا وجب غسل
ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج لانه
يتكرر كثيرا ولهذا اقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه فاذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك
الموضع لانه لم يعد خارجا وكان عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ويورد عليه نقضا
صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه نجس خارج عن بدن الانسان وليس بحدث حتى
لم ينتقض الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وتبعه من النوافل فندفعه
اولا النقض الوارد بالحكم اي بمنع عدم الحكم في صورة النقض بيانا انه حدث موجب للتطهير
بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولهذا يجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا و
الحكم يحصل تارة بالسبب وطورا يتأخر عنه كما في البيع بشرط الخيار ولهذا لم يجز له المسح
على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وندفعه ثانيا بالغرض من
التعليل فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل و
ذلك لان البول حدث اي اذا قلنا انه نجس خارج واورد علينا دم صاحب الجرح السائل
فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الدم الخارج والبول الذي هو حدث اجماعا
فان لزم اي دام البول صار عفوا لقيام الوقت اي وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء
فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا اي كالبول
هذا اي الدم فهي الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالة الاختيار والاضطرار واما
المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف مدلول الخصم اعلم ان مرجع الاعتراضات

الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته
عن المعارض لينفذ شهادته فيثبت به الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فهدم شهادة
الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها او بهدم سلامته يكون
بنفاذ شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا
يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول
بالموجب من قبيل المعارضة المناقضة عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء
كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة
لانها امتناع عن تسليم بعض مقدماته من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فانه
قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام
دليل قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب فهو بمنع ثبوت
مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل
قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون
بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات
الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة
واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لم يتخلف الحكم
عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على مقدمة من مقدمات الدليل وذلك
اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل
في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط
في البحث بواسطة تعدد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق
التوجيه والمتبع بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني
وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة

لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا
على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى
معارضة في الحكم والثاني المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و
المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه كذا في التلويح فهي نوعان
معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة ففي جهة
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت ان في المعارضة تسليم
دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف اجتمعا قلت في المعارضة التسليم من حيث
الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي
حكم الاصل وابطاله يستلزم نفي دليل المستلزم ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت
عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد
الدليل فان قيل المناقضة لا تقبل على العلل المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها
قلنا كم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وهاهنا ثبت المناقضة في ضمن المعارضة وهي
ترد على العلل المؤثرة وهي القلب وهو ان يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة والقلب لغة جعل اعلى الشيء اسفله
اعلاه يقال قلبت الاناء اذا انكسه والعلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل
فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا
على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا
لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال انه معارضة في الحكم من جهة ان
السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المترتب
عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى كقولهم
الا قول اصحاب الشافعي في الاسد الا على ان الاسلام ليس بشرط الاحصان الكفار اي اهل الذمة

جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين لان الجلد غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب
فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب على البكر المائة يجب في الثيب الرجم فاذا وليس هذا الا ان
فان الشيء ما اوجب فيه فالجلد المائة الا الرجم والبكر والثيب يقع على الذكر والانثى فنقول
بطريق القلب المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم بعينه جعل المعلل جلد البكر علة
لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر فان قلت ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها
خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن
ظهور التاثير ولا تاثير ربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمناقضة
انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع لا في الاول بذكره هذا في الوضع
فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير ما لا حاجة اليه كذا في التلويح والمخلص منه اي من القلب المخلص
الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال الا مخرج
التعليل وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما
على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما
يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محرقة وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بان
يكون ثبوت كل واحد منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في التنزه والشروع كالولاية
في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد والحاصل انه كما جاز ان يكون الشيء دليلا على
شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار والدخان اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل منهما
دليلا الاخر واما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل منهما مثبتا للاخر لان العلة سابقة على
المعلول فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر في الرتبة وهذا محال والثاني قلب الوصف اي
الا بجعل السائل وصف المعلل شاهدا الى حجة على الخصم بعد ان يكون ذكر الوصف شاهدا له اي
للخصم من قلبت الشيء ظهره لبطن فكان ظهر الوصف فصار وجهه اليك لانه كان دليلا للمدعي عليك

والآن صار دليلا لك عليه فينقض كل واحد منهما صاحبه وصار معارضة فيها مناقضة اما
انه معارضة فلانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل بعلته من الحكم بدليل اخر واما ان فيه مناقضة
فلان فيه ابطال التعليل الاول بخلاف المعارضة بقياس اخر فانها تخلو عن المناقضة لانها تعرض
للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بها للاشتباه الى ان يظهر رجحان احدهما على الاخر اخره عن النوع
الاول لان القلب الحقيقي هو الاول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف
هذا فانه بزيادة شيء عليه مفيد له تقريرا او تفسيرا لا تبديلا او تغييرا فيكون قلبا للاول كقولهم
اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعد ما
عينه مرة بالنية لا يجب تعيينه ثانيا فكان قلبا بذلك الوصف مع زيادة تغيير فبطل الوصف
الاول لانه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم ما كان
بعد الشروع ولهذا قال لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا اي صوم
رمضان تعين قبله اي قبل الشروع لكن بهذا المقدار لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن
تغيير افحش وقد يقلب العلة من وجه اخر اي غير الوجهين المذكورين وهو ان هذا القلب
الذي يسمى بالعكس ضعيف اي فاسد كقولهم قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل
لا يوجب اتمام ما شرع فيه لا قضائه لو قطعه هذه اي صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها
الا لا يجب اتمامها اذا افسدته احترز بهذا القيد عن الحج فانه اذا افسد يجب فيه المضي فلا تلزم
بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان الوضوء كذلك اي
لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده فيلزم استواء
النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا
بقضية الاستواء ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء

رددته الى ورائه على طريقه الاول ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها والى
على سننه حتى يرى وجهه كانه في المرآة وجها وقيل هو رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله
وفرق في التلويح بين القلب والعكس بان دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزمه فعكس وفي التنوير واختلف عبارة اهل الاصول في تعريفه فقيل
هو انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة فالعكس نوعان
احدهما رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لانه على ان الحكم زيادة تعلق
بالعلة حيث ينتفي بانتفائها كقولنا ما يلزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وليس هذا النوع من القلب لانه يكون
من المعارضة لانه للدفع والعكس للترجيح ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بالقلب والثاني
رد الشيء على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع
كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضي في فاسده فيلتزم بالشروع فيقال لهم كذلك وجب ان يستوي
فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لم يلتزم بالنذر وهو اي الصوم يلتزم
بالنذر فكذا بالشروع وهذا النوع عكس من حيث انه رد حكم الاول وضعيف لانه لما جاء
بحكم اخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا للدعواه ولذلك
لم يكن منا هذا الباب في حق المطابقة الحقيقية ولان الاستواء حكم مختلف في المعنى بالنسبة
الى الفرع والاصل وذلك مبطل للقياس ولان السائل جاء بحكم مجمل وهو الاستواء وطلب ذلك
الا بطريق الابتداء بان يتعجب ملتجئا واما ما دام سائلا فلا ولانه البناء على كلام المدعي
وسلك فيه الاجمال قال صاحب التنقيح بما حاصله ان القلب اقوى من العكس من وجوه الاول
ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض
بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مؤثر هو نقيض دعوى المعلل الثالث من انه ط

الخ من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ
لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا
بالشروع وفي الفرع اعني الصوم انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع
جميعا فلا مماثلة وقيل ان هذا النوع من القلب صحيح لوجود حد القلب فيه لان السائل
قد جعل الوصف المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه فيما ادعاه من الحكم المتنازع
لمخالفة دعوى المعلل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر والنوع الثاني
من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة الخالية من المناقضة المعارضة اما في
الحكم او في المقدمات والاول اما ان يكون بدليل المعلل وقد عرفت حاله واما ان يكون
بدليل اخر وهي المعارضة الخالصة واثبات المعارض لنقيض الحكم اما ان يكون
بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل
علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة
خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية
علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
دوركذا في التلويح وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وقدمه لان اقسامه
الخمسة اما صحيحة او شبيهة بها فان القسمين منه صحيحان وثلثة منها شبيهة الصحيحة
واما في الثاني فكلها فاسدة وانما اوردها بالنتائج اقسامها وهو صحيح سواء
عارضه اي عارض السائل حكم الفرع بضد ذلك الحكم بلا زيادة اي بان يخالف حكم
المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة فيقع بايراد العلة الاخرى
المقابلة بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما او بسد طريق العمل الا بترجيح
احديهما فيجب العمل بالراجح وهذا الوجه اصح وجوهها كقولهم المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل وقولنا ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه

كالمسح

كالمسح على الخف فهذا ينفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول او تقرير
له كما يقال المسح ركن للوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد
اكماله كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في
التثليث بعد الاكمال الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني
من نوعي القلب وهو معارضة صحيحة ايضا حيث وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاول
لانها صحيحة بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها فان قلت هذا معارضة فيها مناقضة لما مر
لم ذكره في اقسام المعارضة التي الخالصة قلت هي معارضة قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا
فاورده هنا نظرا الى ذاته ثم نظر الى ما في ضمنها او تغيير للمعارضة بضد ذلك الحكم بان
نفي ما اثبته المعلل او اثبت ما نفاه المعلل لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة وهي صغيرة
التي لا اب لها ان غير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح
كالتي لها اب وقالوا هي صغيرة فلا يثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية للاخ
على مال الصغيرة بالاجماع لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فان المعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم
ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل
من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه و
بهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحة او وجه فيه نفي لما لم يثبته المعلل
الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم
الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل هذا نوع ثالث من نوعي العكس الذي
ذكرناه وهو ضعيف فيه صحة من وجه وهو كقول الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك
شراءه كالمسلم فقالوا لا يملك الكافر بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه قياسا
على المسلم ثم هذا لا يؤثر على الملك الا ان صاحب الله في بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذا لا يملك ابتداء ملكه

تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم
ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع
النزاع فتكون فاسدة الا انها شبيهة الصحيح لانه حين ثبت استواء البقاء والابتداء
ظهر المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء و
البقاء لا يصح فكذا الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاول لما لم يثبت
الا باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس فيها اثبات التسوية نزلت جهة الفساد
فيها فلا نعمل للارفع عند اثبات التسوية بينهما او في حكم غير حكم الاول لكن فيه نفي لقول هذا
بيان للقسم الخامس وهو الذي لا يتوجه السائل فيه لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات
ما نفاه بل يعلل بحكم اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما
لانتفائه من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت
ونكحت زوجا وولدت ثم جاء الزوج الاول فالولد للاول لانه فراشه صحيح وقد ولدت على
فراشه فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج
امرأة من غير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا فهذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما في غير المحل الذي وقع التعليل فيه اذ المعلل لم
يتعرض لثبوت النسب من الثاني او لا ثبوته بل اثبت النسب للاول فقط الا ان فيها صحة
من وجه من حيث ان النسب لو ثبت من الثاني لا يكون ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح
فاشتغال بان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان لكل واحد من الفراشين واحدهما
غائب والاخر حاضر كان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به وجه المسئلة وهو ان الصحيح
والملك احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والماء للثاني
وانما الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والشبهة لا يعارض الحقيقة والحضرة

حتى

حتى يترجح بالحضرة فيكون الولد للاول قال في الفتاوى الظهيرية قال ابو حنيفة اولا الولد للاول
ثم رجع وقال الولد للثاني حكي رجوعه عبد الكريم الجرجاني وعليه الفتوى انتهى والتفاوت بين
النوع الرابع والخامس ظاهر وذكر الاثنين في الرابع يعارض بحكم اخر في ذلك المحل باثبات ما لم ينفه الاول
وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول والفرق بين الثالث والخامس ان في الثالث
ضرب تغيير بخلاف الحكم الخامس والنوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة
الاصل اي المقيس عليه بان يذكر المعترض في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع
ويسند الحكم اليها معارضا المعلل في علته وهي ثلثة انواع وكلها باطل سواء كانت المعارضة
بمعنى اي علة لا تتعدى الى الفرع بان يأتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق ان
التعليل لا يكون الا بالمتعدية وهو كما علل المعلل في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه
فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية
دون الوزن وهي معدومة في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او بمعنى تتعدى الى
فرع مجمع عليه بيان للقسم الثاني وهو ان يأتي المعترض بعلة متعدية الى فرع مجمع عليه كما اذا علل
في حرمة بيع الجص متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة ويعارضه السائل بان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار كما هو مذهب مالك وقد فقد في الفرع فهذا
معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم فان الحكم فيها ثابت عندنا ايضا
بتعليلنا بالقدر والجنس فلا يجدي المعارضة نفعا لانه لا يقع النزاع في الجص والنورة و
انه لا يضر لانه لا انعكاس لا يوجب النزاع الا ان اراد عدم العلة وقد بينا ان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم او تتعدى الى فرع مختلف فيه بيان للقسم الثالث وهو ان يتعدى
الشيء الاخر الذي ادعى المعترض علته الى فرع مختلف فيه كما لو عارض السائل في المسئلة
المذكورة بان العلة المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وكقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيز جص يكون مكيلا بجنسه متفاضلا

فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه مطعوم ما جنس مقدر فلا يقول
على تعديه الى فروع لا يقولون بها كالحفنة والتفاحة وهذه الوجوه كلها فاسدة لان حاصلها
يرجع الى النزاع في الاصل وقد بينا بطلانه ولانه ذكر علة اخرى في الاصل متعدية او قاصرة لا ينفي
تعليل المعلل لجواز علتين في الاصل لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم تلك العلة ان لم تكن متعدية
فلا فساد لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل المعارضة وان
كانت متعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدت الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه
لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه يعدم تلك العلة في هذه المواضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولان العدم
ليس دليلا عندنا فجعله حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكلام محمد في نفي الاصل وضعه بازاء
صنعة اخرى الكلام على سبيل المفارقة اي على وجه الفرق ولا يقبل الفرق من اهل الطرد
لان شرط صحة القياس تعليل الاصل بمعنى او صافه كما ذكرنا ان التعليل بجميع الاوصاف باطل
واذا كان التعليل ببعض اوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف
اخر لم يذكره المعلل راجعا الى منع صحة التعليل وهي يكون السائل ساعيا في ضد ما يطلبه
فان سعيه لابطال التعليل لا لتصحيحه فيذكره على سبيل الممانعة ليبين ان المعلل ما جعله علة
وما ابطل المعارضة اراد ان يثبت طريقا للسائل فقال لكل كلام يكون صحيحا في نفسه اي
يكون في الحقيقة منعا للمقدمة المؤثرة فاذا اورده اهل الطرد على سبيل الفرق يمنع
الجدل توجيهه فيجب ان يورده على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدل من رده و
يقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه تصرف من الراهن يلاقي
حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع
ظاهر وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن
المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه وهذه مفارقة والوجه في الممانعة

وهو

وهو ان يقال ان القياس شرع للتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا للتغيير وانا لا نم وجود هذا
الشرط وهو عدم التغيير ههنا وبيانه ان حكم الاصل ان البيع توقف بما يحتمل الفسخ حتى لو
اجاز المرتهن نفذ وانت تبطل في الفرع اي الاعتاق اصلا مما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز
المرتهن لا ينفذ اعتاقه عند الخصم **فصل** في الترجيح ولما كان الادلة الظنية قد تتعارض رح
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك يعرف في جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
الترجيح تتميما للحق واذا قامت المعارضة هذا شروع في دفع المعارضة بعد
تحققها بعضها او تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من المناقضة
والقلب وغيرهما كان السبيل فيه التوفيق وقد اختلف في الواجب عند التعارض فقيل التوقف
او التخيير لا الترجيح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح لاجماع الصحابة
والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها ما يتقوى به والترجيح انما يقع
بين المظنونين لان المظنونات تتفاوت في القوة لا في المعلومين اذ ليس بعضها اقوى من
بعض ولذا قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ان عرف التاريخ
ناسخ والا وجب العمل بالدليل الاخر او التوقف واورد عليه ان النوعين المفسر والمحكم قطعيان والتعارض رح
بينهما واقع والترجيح للمحكم واجيب بان المراد من النصين القاطعين المتساويين في الدلالة
على النقيض كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما اذ ذاك لا محالة كذا في التلويح والترجيح
هو في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح ح
بيان ان القوة لاحد المتعارضين على الاخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر
وصفا قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكر معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات الرجحان
فكان المعنى حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه تقديره الترجيح عبارة عن اثبات
فضل احد المثلين على الاخر ولذا قال الشافعي هو اظهار الزيادة لاحد المثلين وصفا
وقال في المنار الترجيح لغة عبارة عن اظهار الزيادة في احد المثلين وصفا لا اصلا من

قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وبقاء الوزن فيما بين زيادة لو انفردت
الزيادة عن الاصل لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الاخرى فصار الرجحان اي في الوزن عبارة
عما يغير صفة الوزن لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة نحو الحبة في العشرة بخلاف الستة و
السبعة في العشرة وكذا في الشريعة هو عبارة عن زيادة يكون وصفا لا اصلا الا ترى انا اجوزنا
فضلا في قضاء الديون وقال النبي عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن
وارجح وانا معاشر الانبياء هكذا نزن فصح الرجحان فيه فضلا قليلا يكون تابعا كالمنزلة
الاوصاف كزيادة الجودة فجوز التعدد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ
لا يجوز به الا يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان ان جعل بمنزلة الجودة او انما
جعل في حكم العدم قوله وصفا شرط وهو ان يكون ذلك الفضل تابعا حتى لو قوي احدهما
بما هو غير تابع لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح القياس لعدم التعارض فلا بد من قيام
التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء
ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا نسمي
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ونسمي زيادة
الحبة ونحوها لان المماثلة لا تقوم بها عادة وفرع على هذا التقييد قوله حتى لا يترجح القياس
على قياس اخر يعارضه بقياس اخر يوافقه في الحكم وفي العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه
في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا
عند تعدد العلتين لا لا حقيقة القياس ومعناه الذي يصير حجة بها العلة لا الاصل ولا
القياس بالنص لان النص مما شهد بصحة القياس جارية مجرى الحجة ليعتبره المفرد ويسقط القياس
وكذا الحديث لا يترجح على حديث اخر يعارضه بحديث اخر والكتاب لا يترجح بكتاب اخر
وانما يترجح الدليل بقوة فيه فالقياس يترجح بقوة الاثر في علته والحديث بفقه الراوي
وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او صريحا او حقيقة

ولهذا

ولهذا صار المشهور اولى من الاحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه
السلام فحيث كان الاتصال اقوى كان اولى وافقوا ايضا ان النص لا يترجح بالقياس لانه
من حيث يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث ذكره شمس الائمة وعن البعض
انه يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الملحق الوصف وانى الحمل
انه لا ترجيح بكثرة الادلة عندنا الا انه بقوة الاثر وهو ما يصلح وصفا وتبعا لا ما هو
مستقل اذ تتقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته واما ما يستقل فلا
يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على
خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ونقض به في التلويح بانا لا نسلم ان الترجيح
بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الدليل الغير اليه وصف يقول به وهو كونه
موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن قال في التوضيح واعلم انا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة والتاويل في ذلك فرقا دقيقا
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية منوطا بالمجموع من حيث
هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل
واحد منها واعتبر هذا بان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر
منه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد
قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر
بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع
بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل
واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع وكذا

صاحب الجراحات لا يرجح على صاحب جراحة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل
وجرحه آخر جراحات كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يرجح صاحب الجراحات
لان كل جراحة منها علة للقتل معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
لتقوى بها شاركها لان كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد
القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية لتوقفه على الاجماع على عدم ترجيح بكثرة
العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية حتى تكون الدية نصفين اذا مات المجروح منهما وكان ذلك
خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يكون لزيادة العدد عبرة وكذا الشفيعان
في الشقص اى الجزء الشائع المبيع بسهمين اى بملك سهمين متفاوتين سواء في
استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهم ولا يرجح احدهما على الآخر
بكثرة نصيبه الذي صار به شفيعا وذلك بان يكون دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها و
للآخر سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما سواء في استحقاق الشفعة لان الشركة
بكل جزء والكل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة فقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة
العلة والترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة بل لا يقع الترجيح به لما مر ان الترجيح بالوصف
لا بما يصلح علة وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فتقسم
على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك تنبيها على ان فيها خلاف
الشافعي ومما يقع به الترجيح القياس الا ان الترجيح لا بالادلة الاربعة المعروفة فيه منها على انه جرت عادتهم
بذكر اوله الاتفاق فالاولى التلويح واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر
خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع
بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء
ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا
يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع ربما اراد التعليل الاحكام ثم لا (بترجيح)

يعني

يعني ان الراجح تأثير العين ثم النوع في الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبر شان الحكم
لكونه المقصود او اهم من اعتبار شان العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير
نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من الجنسين يقدم على المركب من مرجوحين
او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب
من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح و
مرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة انتهى بقوة
الاثر اى التأثير بان يكون احد القياسين اقوى تأثيرا من الآخر اذ المعنى الذي صار به
الوصف علة حجة الاثر فمتى كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى لثبوت القوة فيما به
صار حجة وذلك كالاستحسان في معارضة القياس فان الاستحسان القوي اثره يقدم على القياس
وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس
انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيما فيه يوجب التفاوت في القياس ونظيره الخبر فانه انما صار حجة
بالاتصال برسول الله عليه السلام وجب رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار وفقه الراوي وحسن
ضبطه واتقانه يعني هذا في ما ثبت فان الشافعي في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لانه
يرق ماءه مع استغنائه عنه وذلك حرام على كل حر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر
وهو موت حكما ولو كانت تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج في الامة كما مر وقلنا ان طول الحرة
لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق فيكون محللة في حق الحر على الاطلاق
بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال ما شئت فتزوج جاز
له ان ينكح الامة فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر لا محالة وهذا اقوى اثرا لان الحرية
من صفات الكمال واستحقاق الكرامة فيما يرجع الى المالكية الاشياء والولاية وترجح من ان يكون موثرا
على الرق فان من اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف
ما يحل للحر فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون للحر

شرطا

يكون شرطا في العبد كالشهود وخلو المرأة من عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر
كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح الحر لكان
شرطا لنكاح العبد وليس فليس وبقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
اى الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته والمراد بقوة الثبات كثرة اعتبار الشارع
هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف
والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال
وهو بالاكمال وهو الاستيعاب وهذا لان الوصف انما جعل علة لايجاب الحكم فكان
زيادة وجوب الحكم به رجحانا من حيث العلية ولان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب
او السنة او الاجماع وما كان ثبوته باحد هذه الادلة يكون ثابتا متأكدا فما يظهر فيه
زيادة القوة في الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار زيادته كقولنا في صوم
رمضان انه متعين بتعيين الشارع فلا يجب تعيينه او انه فرض مقول الشافعية انه
صوم فرض فيجب تعيين النية كالقضاء لان هذا اى التعيين لايجاب الفرض التعليل بصوم
الفرض لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعليل بالتعيين
اى المتعين فانه غير مخصوص به فقد تعدى اى التعيين الى الودايع والمغصوب ورد البيع
في البيع الفاسد الى سقوط التعيين فيما هو متعين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر
الفرائض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج من العهدة و
الحج حتى لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة الى مالكها يخرج
عن العهدة باى جهة ردها ولا يشترط ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة وكذا رد المغصوب
على المالك يخرج عن العهدة باى جهة رده حتى اذا باعه منه مالا او وهب له او تصدق به
عليه سالما يقع عن الوجه المستحق سواء علم صاحب الحق او لم يعلم وكذا رد البيع على
البائع لفساد البيع ولو بهبة او صدقة او بيع يبرأ المشتري من ضمانه لان الرد بسبب

فساد

فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على الوجه وجاز به يقع عن الوجه المستحق
وبكثرة اصوله بالاصالة وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول ولم يشهد
للآخر الا اصل واحد وهو صحيح لان العلة انما صارت حجة لاصلها فيكون كثرة الاصول ككثرة
الرواة وانما صح لان كثرة الاصول عبارة عن كثرة نظائر ما وجد فيه هذا الوصف والحكم
هو الوصف المؤثر لا النظائر فكثرة النظائر يوجب زيادة تأكيد للوصف المؤثر ولزوم الحكم
فيحدث فيه قوة مرجحة فيصلح مرجحا كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير
مشهورا مع ان الحجة هي الخبر لا كثرة الرواة حتى لو شهد لاحد الوصفين اصول كثيرة
ولم يشهد للوصف الآخر الا اصل واحد كانت العلة التي شهد لها اصول كثيرة اولى
بالعمل من الآخر وهذا النوع اعني كثرة الاصول قريب من النوع الثاني اعني قوة الثبات
لان قوة الثبات يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بعضها جعل في النوع
الثالث دليل الترجيح لانه سبب ثباته في النوع الثاني اعتبر الاثر وفي النوع الثالث اعتبر
المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك اعمال الخبر لان كل قياس علة على حدة و
فيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة فالتحقيق ان الثلثة راجعة
الى قوة التأثير لكن شدة الاثر وقوته بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة
الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار وانواع التمثيل لما من نوع من هذه
الانواع اذا قررته في مسئلة الاوصيين يمكن تقرير النوعين الآخرين فيه والرابع انه يقع
الترجيح بالعدم اى عدم الحكم عند العدم اى عدم العلة وهو العكس معنى الاطراد في العلة
انه كلما وجد العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس كلما عدمت العلة عدم الحكم كما في الحد والمحدود
وهذا اصطلاح متعارف والعكس ضعيف في وجوه الترجيح لما مر ان العدم لا يوجب شيئا لانه
ليس بشيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته بحيث دار معه
وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه ومثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح

المخف راجح على قول الشافعي ان مسح الرأس ركن فيسن تكراره كسائر الاركان لان ما
قلناه يشكل الى ما ليس بمسح يسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال من
الحيض والجنابة فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وما قالوه لا يشكل الا على انه كلما
هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق
مع انهما ليسا بركنين واذا تعارض ضربا الترجيح اذ التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج
الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه كان
الرجحان اي الترجيح بالذات اي بمعنى راجع الى الذات احق منه اي اولى من الرجحان بما
هو في الحال اي بوصف قائم في الذات على خلاف الشافعي انما قيدنا به لانه لو كان على موافقة
لا يحتاج الترجيح فيتقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال الوجهين احدهما ما اشار اليه
بقوله لان الحال قائم بالذات تابعة له يعني ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فلا حكم العلام
بالنظر الى ما يقوم بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجوده
من كل وجه واشار الى الوجه الثاني بقوله تابعة له في الوجود وحاصله ان الذات سبق وجودها
من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد اذا امضى حكمه لا يحتمل النسخ
باجتهاد يحدث بعده فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله الا في مطلق الذات والحال
اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح
احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف
يقوم بذلك الشيء بحسب خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة لا لاشكال فان الاول
بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجود الترجيح
واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم يقوم به صفات
تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما المعنى في الذات والثاني المعنى في الحال على
مخالفة الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال وقد ذكروا له الترجيح بالوصف

الذاتي امثلة منها ما اتفقوا عليه وهو ان ابن الاخ لاب وام اولى لاب احق بالعصوبة من
العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم
الحال وهي زيادة القرب وكذا العم لاب وام مع العم لاب اذا اجتمعا فللعم الثاني ان والثلث
للحال لان المرجح فيهما معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب اذ الاصل قرابة الاب والحال
راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت ومنها ما اختلفوا فيه كمسائل صنعة
الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها والاشارة بقوله فينقطع حق المالك
الى المغصوب منه من العين المغصوبة الا القيمة بالطبخ اي بطبخ الغاصب اللحم والشي
لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه اي ثابتة وموجودة من كل وجه والعين هالكة من
وجه وموجودة من وجه وكل من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد
الحقين والى الاثبات اشترك لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق
الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار
بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيقه ان الصنعة قائمة
من كل وجه فلا يضاف حدوثها الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب لانه فعله والواضيف
الى صاحب العين لكان الى الغاصب والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وهو دليل تبدل
المسمى وحاكية العين تفاوت الى الغاصب الى الهلاك بفعله وصار ضامنا بدلها وهي آية
كونها هالكة فصار الحادث بفعل الغاصب قائما من كل وجه وما هو حق المغصوب منه قائم من
وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قائم من كل وجه على ما هو قائم من وجه وقال الشافعي
صاحب الاصل اي المالك لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له والاصل يترجح على التابع و
الجواب ان ما ذكره راجع الى الحال لان قيام الصنعة بالعين وبقاءه بحال بعد الوجود
فاذا تعارض الوجود والبقاء كان الوجود احق بالترجيح به من البقاء لان الوجود
راجع الى الذات والبقاء الى الحال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف

فاسد لما فرغ من الترجيحات المقبولة شرع في الترجيحات المردودة وهي اربعة احدها ترجيح
القياس بقياس آخر ونرجح الخبر وترجيح الخبر بالنص لما مر ان ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا و
الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصليين شبه واحد وبالاصل
الآخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا وقال عامة الشافعية يصح لان الظن يزداد
عند كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة
الآيات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت
من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد كقولهم ان الاخ يشبه الولد و
الوالد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه لجواز ومنع الزكوة لكل واحد منهما في
صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل
من طرف واحد وهو قتل الولد والده واما قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان
هذا اولى وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح بقياس آخر وهذا بخلاف الترجيح
بكثرة الاصول فان الوصف هناك كالمسح واحد ولكن الاصول كثيرة وكل اصل شاهد
بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم وهنا الاصل واحد وهو ركن القياس والاوصاف
متعددة فكان كما قبل الترجيح بكثرة الادلة فيكون كترجيح القياس بقياس آخر والثالث
الترجيح بعموم العلة كقولهم الطعم اولى بالعلية لانه يعم الكثير وهو الكيل والقليل وهو ما دون
الكيل ونحو التفاحة والتعليل بالكيل والجنس يخص الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم
النص فكلما كان اعم كان اوفق للمقصود وازيد فائدة وهذا فاسد لان العلة خلف النص و
فرعه والنص لا يترجح بعمومه عندنا فكيف يترجح العلة بل الخاص من النص اولى عندهم من لا يترجح
العام فكان ينبغي ان يجعل العلة الخاصة اولى ولان التعدية غير مقصودة عندهم فبطل الترجيح
به وعندنا صار العلة علة بمعناه وهو التأثير لا بصورته والعموم صورة لانه من الاو صاف

الصيغة والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم المنصوص ان الاول انما يكون
في اصل واحد بكثرة فروعه والثاني باعتبار اصل واحد تشهد به اصول كثيرة والرابع الترجيح بقلة
الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين كقولهم علتنا وصف واحد
هو الطعم والجنس شرط فكانت اولى من علتكم وهو القدر والجنس لكونه اوجز وسهولة اثباته
والاتفاق على صحته وهذا فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته و
تأثيره لا بصورته بانه يقل اجزاؤه لان العلة خلف النص والنصان اذا تقابلا لم يترجح
احدهما لكونه اوجز عبارة فكذا ههنا اولان الحكم هناك ثابت بصيغة النص فيتحقق في
ذلك التطويل والايجاز وههنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل والقائل
ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملائمة وح لم لا يجوز ترجيح
احدهما بما يفيد زيادة ظن ككونه اولين او بما يكون بعيدا عن الخلاف كما في الثالثة واما
عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم
او ابسط واذا ثبت دفع العلل الا دفع السائل على المعلل الطردية والمؤثرة بما ذكرناه
متوجه كانت غايته او ثمرة دفعه انه يلجئ اي يجعل السائل المعلل مضطرا الى الانتقال
اي انتقال التابع في قياسه من كلام الى آخر وهو منحصر في اربعة لان الكلام المنتقل اليه
ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة
فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة
القياس او لاثبات حكم او لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال
في الحكم فقط ان كان الحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود و
ان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون لاثباته بعلة القياس والا لكان
انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم
القياس والا لكان حشوا في القياس فصار اقسام الانتقالات المعتبرة فيه

حاف

والمناظرة اربعة اما ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى او هذا
يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع كون وصف المعلل علة لم يجد بدا من اثباته بدليل
اخر وهو ذكر لانه ما خرج بالعلة ابتداء الا لتصحيح الحكم فما دام يسعى في تصحيح العلة فهو
ساع في ابتداء ما قصده ولم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة عن حالة تظهر من المناظر
العجز عن ما طلب المناظرة فما دام يسعى لم يكن عاجزا كمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول
الصحابي فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب
وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين حدث قياسا على الخارج من السبيلين فيقول
السائل لا نسلم ان القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضي الله عنه اعرف الامثال والاشباه
وقس الامور عند ذلك فيقول السائل لا نسلم ان قول الصحابي حجة فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فيقول لا نسلم ان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فالله تعالى اوعدهم بالكتمان وبترك البيان و
حقيقة هذه الاضافة يتناول كل واحد من احاد الجمع لما عرف من الحكم في الجمع المضاف الى
جماعة انه يتناول كل واحد منهم قيل هذا القسم ليس انتقالا حقيقة لان الانتقال ترك الكلام
الاول بالكلية والاشتغال باخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا
القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول او ينتقل من
حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او هذا لان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم يحقق ما ادعاه
انتقل بعده الى حكم اخر ليثبته بالعلة الاخرى كان ذلك انه كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والبيع
فان قال الخصم عندنا عقد الكتابة لا يمنع الصرف ولكن انما يمنع نقصان الرق فنقول بهذه العلة
وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق مانعا من الصرف الى الكفارة ولا يبقى مانع فهذا اثبات
حكم اخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى وهذا لانه لما ادعاه صار مسلما

فاذا

فاذا احتاج الى اثباته كان ذلك والا يعد انقطاعا وهو ما ضمن بالعلة الاولى اثبات حكمها
لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يطلع على وجه الاحتياج الى الانتقال كما لو علل بعد تسليم
الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف بهذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم الذي
انتقل اليه بالعلة الاولى او ينتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة
الاولى ومن الناس من استحسنه واحتج بقصة الخليل عليه السلام في محاجة اللعين نمرود من
كنعان فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه بقوله انا احيي واميت قال ابراهيم
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فانتقل الى علة اخرى في اثبات ذلك الحكم
بعينه وحكى الله تعالى عنه على وجه المدح دون الذم ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل
كان والصحيح ان هذا الانتقال انقطاع لان المناظرة شرعت لاظهار الحق وانما يحصل
الاظهار اذا كان الدليل متناهيا فاذا لم يكن متناهيا لم يحصل به الاظهار الا يرى انه اذا اقام
المعلل النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلا يقبل منه التعليل المبتدا اولى وهذه
الوجوه الاربعة صحيحة لما ذكرنا الا الرابع فانه غير صحيح عند البعض وهو الصحيح لانه انقطاع
في عرفهم استحسنوه كيلا يخلو المجلس عن المقصود والا في العقل ان ينتقل الى اخر واخر او لم يتم
ما عينه حتى يعجز عن اثباته ولو حل فيه الانقطاع انما هو منع دليل وهو سكوته او انكار ضروري
او منع بعد تسليم واحتج هذا القسم عند البعض وتمسك بقصة الخليل عليه السلام اجاب
المحض عن تمسكه بقوله ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل الا من القسم
الرابع من الانتقال فان الحجة الاولى التي ذكرها الخليل عليه السلام وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت
حقيقة الاحياء والاماتة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت بتسمية
اطلاق المسجون احياء وقتل الاخر اماتة الا انه عليه السلام انتقل من الحجة الاولى دفعا للاشتباه
وتقريره ان كلامنا انما هو فيما ظهر بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا وضح
الدليل وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على انه تلبيس ربما اشتبه على بعض السامعين

فلا نزاع في جواز الانتقال كما في هذه القصة فان معارضة اللعين كانت باطلة لان
اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل
الجماد حيا فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة لضعف ادراكهم
انتقل من دليل الى دليل اخر مع انه كان في الدليل الاول وضوح وحجة ابهر لا يكاد يقع فيه الاشتباه لكونه
نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يخل انتقاله خلوا عن تاكيد
للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح لانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن
فالشمس بمنزلة روح العالم لاحيائه بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء
الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب فهذا مستحسن
في طريق المناظرة بان يقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول شروعا في جواب اخر
وهذا لانه ايجاء انواع رفضهم حجة الحجة لزيادة الاطمئنان كنظم سراج الى سراج لتنوير
المكان فيكون حسنا فصل في المحكوم به وهو فعل المكلف الذي تعلق به خطاب
الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل
كالاكل وتصديق القلب اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده
الحسي اما ان لا يكون له وجود شرعي كالصلوة او لا كالاكل والزنا وكل من القسمين اما
ان يكون سببا لحكم شرعي كالبيع والزنا او لا كالصلوة والاكل ومعنى الوجود الشرعي
ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود
تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم
شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو وصف لفعل
المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله
بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه
بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع

فيسمى

في جميع ذلك الفعل لكن لا من حيث ذاته لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح
عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الثابتة
كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله
وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن
وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام
الولد والمدبر فاسد اي باطل واطلقوا على بيع الميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى
الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح جملة ما ثبت
بالحجج من الكتاب والسنة التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيئان احدهما الاحكام
المحكوم بها والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهي الاسباب والعلل والشروط
لان التعليل لا يصح الا بعد معرفة الشيئين لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء اما العلة والشرط فظاهر و
كذا السبب منه ما هو في معنى العلة والعلل لا تثبت بالقياس فلهذا احتيج الى ذكرها اما
الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من
غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع
هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد
قسم اخر نظرا لما ذكرنا انه لا يتصور قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في
الاعتبار وحقوق العباد خالصة اي ما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف
والدليل على انه يشتمل على حق العبد انه شرع لدفع العار عن العبد كالقصاص شرع لاحياء
النفس ولدفع العار عن المقذوف هو ينتفع به على الخصوص ومن حيث تشترط فيه الدعوى لقبول
الشهادة ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستامن ... القيمة القاضي بعلم نفسه ولا يصح

مقدمة لانها جزء من الاسباب [illegible] لا يجوز اثباتها بالقياس صح

ولانه الرجوع بعد الاقرار والدليل على انه مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا ولهذا
سمي حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه الامام دون
المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف بالرق لا حقوق
العباد وانما قال انه حق الشرع غالب لان ما للعبد يجوز ان يتولاه مولاه ولا ينعكس
اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا نيابة عنه ولانه يجري فيه التداخل حتى لو قذف
جماعة بكلمة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط
بعفو المقذوف ولان المقصود الاصلي منه اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد من
داخل فيه ما اجتمعا اي الحقان وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى
لان الله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد ولهذا يسقط بالشبهة وهو جزاء الفعل
في الاصل واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى والادمي بنيان الرب تعالى لقوله عليه السلام الادمي
بنيان الرب ملعون من هدم بنيانه وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص
ايفاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة
عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل علمنا ان حق العبد فيه راجح ولهذا اجري فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في سائر حقوق العباد حتى اذا قتل
السلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا
يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى ولهذا لا يجب
على المستأمن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف و
هذا لانه جزاء المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه من الصلوة والزكوة والصوم والحج
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة انه ما لم يصدق بالله تعالى لا يتصور منه
التقرب اليه وهي اي العبادات انواع اصول ولواحق وزوائد بمعنى ان في جملة

النوع

النوع اصلا وملحقا وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من النوع يشتمل على الثلاثة وكون
الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها اصلا وملحقا به و
زوائد فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وغيره من الاعذار
وتبديله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند كثير من الفقهاء ملحق
بالتصديق لانه دليل التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عندهم اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان
والتصديق بالجنان وقد يعتبر الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان
فامن صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على احد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف
على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم
بالردة اذا اكره المسلم عليها لان الاقرار في الردة دليل محض على تبدل العزم لا ركن وقد قام الدليل
على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسه فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم
يقر بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن فيها بل هو دليل محض لوجود
الردة بدون الاقرار وعند بعض الفقهاء الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان
مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب خفاء فنيط
الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا بتمامها
على الظاهر حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه كما عرفت وزوائد الايمان هي
الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال بمعنى نفي صفة الكمال بناء
على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه الاصل في فروع الايمان الصلوة
لانها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وتالية الايمان شرعت شكرا
للنعم الظاهرة والباطنة فانها جامعة اعمال الجوارح وافعال القلوب اذ هي تشتمل

على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع بظاهر البدن والسجود وغيرها وبباطنه كالنية
والخضوع والخشوع وكونها اي الصلوة صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى بالا ضافة
الى ذاته بقوله طهر بيتي كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت
من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد نوعي النعمة وهو المال
فالنعمة الدنيوية نوعان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات شرعت لاظهار شكر النعمة
بها وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرعها فالمال وقاية النفس والصلوة
قربة بواسطة القبلة التي هي جماد فهي ليست من اهل الاستحقاق والصلوة وجود
بدونها ولهذا لو خاف من العدو او السبع يسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكوة صا رت
بواسطة الفقير الذي يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان الفقير يستحق الكفاية
من الله تعالى وهو احال الفقير على الغني فكان اقرب باستحقاق في العرف الى قال بعض
العلماء انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة اقوى كانت جهة القربة ادنى ومتى
كانت الواسطة ادنى كانت جهة القربة اقوى باعتبار القصور الاخلاص ثم الصوم
الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالاصل اي بالصلوة لانها وسيلة الا صل
فيه يتم الخضوع والخشوع والصوم رياضة والصلوة خدمة ومناجاة مع الرب
تعالى والاية للرياضة تفيد ركوب الملك والاية قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات
واللذات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى فيقهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها
لابتغاء مرضات الله تعالى صح القربة وهي دون الواسطتين الاوليين لان الواسطة
في الصلوة والزكوة غير العابد وخارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه فيكون نوعا
واسطة دون الاوليين فهذا يقتضي ان يكون الصوم افضل من الصلوة والزكوة
الا ان الصوم شرع وسيلة الى الصلوة لما بينا فكان دونها والزكوة اصل
بنفسها وليست بتبع وزوائد العبادات مثل النوافل والسنن والاداب كونها

زائدة

زائدة على الواجبات ومثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة الحقيقة
او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد اذ المنتظر للصلوة كانه في الصلوة بالحديث
وعقوبات كاملة اي محضة خالصة كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب
وحد القذف شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول والاعراض وانما كانت جمع عرض بكسر العين المهملة
كاملة لانها وجبت بجناية كاملة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وانما هو عقوبة للقاتل
لكونه غرما لحقه بجنايته حيث جرح علة الاستحقاق وهي القرابة وانما قاصرة من جهة ان
القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما
كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل المباشر نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره
بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي
جواب لما
اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء
يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه
وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس
بقتل حقيقة واطلاق القاتل عليه مجاز باعتبار انه شرط في معنى السبب العلة فان قيل
قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ
يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواقع تفضلا
منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات فانها عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى
الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة
ويشترط فيها النية وهي قرب وتؤدى بطريق العبادات ويؤمر من عليه
الكفارة بالاداء بنفسه ولا يستوفى كرها كالعقوبات وما فوق الشرع اقامة شيء من

العقوبات على المرء في نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وسميت كفارة باعتبار انها ستارة
للذنب الذي ارتكبه وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها ما كان دائرا بين الحظر والاباحة
كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل خطأ دل على انها عبادة وعقوبة اعتبار
للحظر والاباحة ولان وجوبها على الخاطئ والناسي والمكره دليل على رجحان جهة العبادة اذ
لو لم تكن واجبة لما وجبت على هؤلاء، وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة
كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب الغير
كالنفقة وجهة العبادات فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط
النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط
لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبار
الجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح ومؤنة فيها معنى
العبادة كالعشر لانه مصروف الى الفقراء كالزكوة ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج
لان سبب الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام بخلاف العشر والاشتغال
بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام
حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام
اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظهر عليكم عدوكم ولما كان اصل
المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث
السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من
الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العقوبة والعبادة ولما كان في الخراج
معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يجز ابتداء الخراج عليه حتى
لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الارض بين المسلمين لم يجز وضع الخراج عليهم
لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج

لا العشر

لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة لم
يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن
اهل المؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على
الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر وجه كرامة والكفر مانع عنه
مع امكان الخراج كما ان في الخراج وجه اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر و
اما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح يبقى عشريا عليه لان جهة المؤنة
الارض والكافر اهل المؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف
رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير
الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقة بني
تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا
نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفرة وخلا
عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معينين بعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة
لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يتعدى اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج
وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة
كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب
كله حق الله تعالى استحقاقا لا لان الكل لله والرسول لانه المالك للاشياء لا يتعلق
بذمة المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا بخلاف الصلوة والزكوة فان لفعل العبد
مدخلا فيهما اذ الصلوة عبارة عن الافعال المخصوصة المعلومة والزكوة عبادة

عن اداء جزء من المال الى الفقير الا انه اي جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا عليهم
واستبقى الخمس حقا له لا انه لزمنا اداؤه طاعة كالصلوة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف
خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح
وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد تنقسم الى اصل وخلف
فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب اكثر الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا
خلفا من التصديق من التصديق في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام
الاصل في احكام الدنيا فيترتب عليه الاحكام كما في الاكراه فانه يحكم بايمانه وان عدم منه
التصديق ثم صار اداء احد الابوين ايمانه في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير
يثبت الايمان في حق الولد الصغير نظرا اليه بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين على
انه خلف عن التصديق والاقرار في حقه ولما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا
فاذا وجد الاصل وهو اداء الصبي العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه بتبعيته
ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام اي بعد ما صار
احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد الابوين فاذا
لم يوجد اداء احدهما واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا مثلا
اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم بين
الغانمين او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه
ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق انه عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا
عن اداء الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه
يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا

واصلا

واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه وكذا الكلام في التصديق
والاقرار فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه في
حصول الطهارة التي هي شرط الصلوة ثم هذا الخلف اي التيمم خلف مطلق يرتفع به
الحدث الى غاية وجود الماء لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن استعمال
الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز اداء الفرائض بوضوء واحد وعند الشافعي خلف ضروري اي التيمم خلف عن
الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد ولم يعتبر
التيمم قبل دخول الوقت في حق اداء الفريضة لانه خلف ضروري فيشترط تحقق
الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت واما بعد اداء
فرض واحد فالضرورة قد انعدمت وباعتبار كل فريضة يتجدد ضرورة اخرى ولم يجز
التيمم عنده للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف
الهلاك على نفسه وجوز عنده التحري في انائين طاهر ونجس لان الضرورة لا تتحقق
مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء الطاهر ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم وشرط
طلب الماء لارادة التيمم لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف مطلق
عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت به على الوجه الذي ثبت بالاصل
ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد وقلنا في الانائين لا يتحرى لان
التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد ثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا
تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء فيبين انه كالماء عند فقد الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي
حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة

ايضا كذلك وقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم الحديث بلا تعدد فان قيل لو كان الخلفية
في الالة لاقتصرت الاصابة كالماء ومن شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم جاز التيمم بالحجر الاملس
الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معنى الزيادة في الحكم ترتب الاثار الا ترى ان
استيفاء التيمم من الراس الى الرجل لا يوجب زيادة على الوضوء وعند محمد وزفر رحمهما الله
الوضوء والتيمم يعني ان الخلفية عندهما في الفعل يعني ان التيمم خلف عن التوضؤ لان الله تعالى
امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز ويتفرع عليه اي على هذا مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين
فعند محمد وزفر رح لا يؤم المتيمم المتوضئين لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان
المقتدي صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب القول ان يبني صلوته على
صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع
والساجد بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط
الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالاخر
اذا لم يوجد المتوضئ ماء كالماسح مع الغاسل مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام
وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقد
يكون التيمم خلفا ضروريا في حال وجود الماء وهو ان يخاف فوت صلوة الجنازة لو اشتغل
بالوضوء فالخلافة هنا بطريق الضرورة وعند محمد رح اذا صلى بتيمم الجنازة صلى عليها ثم جئ
بجنازة اخرى لا يلزمه تيمم اخر عندهما وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان
يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلوة على جنازة وعند ابي يوسف رح لا يجوز الا
ان يصلي على الجنازة ما لم يدرك وقتا يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلوة على
جنازة لان التيمم لجواز الصلوة فلا يزول الا بحدث او القدرة على استعمال الماء ولم يوجد واحد
منهما والخلاف لا يثبت الا بعبارة النص او دلالته يعني ان الخلف انما يثبت بما
ثبت

به الاصل والاصل لا يثبت الا بالنص او دلالته لا بالراي فكذا الخلف فهذا بيان الاصل و
شرطه اي شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال العارض اذا امتنع المصير الى الخلف مع وجود الاصل
على الاحتمال لوجوده اي مع امكانه ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى
الخلف فيصح الخلف واما ما لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن
موجبا للخلف ويظهر هذا الشرط في يمين الغموس وهو الحلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم
يكن في الزمان الماضي والحلف على مس السماء فان يمين الغموس لما لم تنعقد موجبة للاصل اصل
وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما
انعقد موجبة للبر لاحتمال وجود المس في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة كان
موجبا لما هو خلف عن البر وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال من المسح والتيمم و
العدة بالاشهر الا عند احتمال وجود الاصل فالوضوء والبر اقل مالم يكن موجبا للاصل
وهو الوضوء لم يكن موجبا للخلف وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل
وهو العدة بالحيض لم يكن موجبا للخلف وهو العدة بالاشهر وقد مر بيانه
في الحسن لما سوره فيمن اسلم اخر وقت الصلوة بعد وقت ما بقي من الوقت مقدار
ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء عليه خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء
بامتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه فصل في الاسباب والعلل
والشروط والعلامات واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة
بالاستقراء العلة والشرط والعلامة الاول السبب وهو لغة ما يتوصل به الى الشيء و
بعبارة اخرى الموصل الى الشيء طريقا قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا
اي طريقا او بابا وقال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها او حبلا قال
الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير
تاثير وهو اي ما قد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اي ما يطلق عليه اسم السبب

حقيقة او مجاز او بعبرة في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام
في الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق
وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها الدابة وسبب مجازي كاليمين وسبب
شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط سبب حقيقي اي محض وهو ما يكون طريقا
الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم
من غير ان يضاف اليه وجوب اي ثبوت الحكم خرج به العلة لانه يضاف اليها الثبوت ولا وجود جود
اي وجود الحكم خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل وجه التاثير اي لا يكون له تاثير في
وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب
الذي في معنى العلة وخرج السبب المجازي ايضا لان المراد من كونه طريقا انه طريق في
الحال والمجازي طريق في المال لكن يتخلل بينه اي بين السبب وبين وجود الحكم علة
اي فعل اختياري لا يضاف الحكم اليها اي الى تلك العلة الى السبب اي لا يكون متعلقا
منه هذا بيان للخلو عن معنى العلة فانه اذا اضيف العلة الى السبب كان الحكم للسبب
حكم العلة كدلالة اي الاذن انسانا على سرقة مال انسان او قتله لم يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينه وبين
حصول المقصود ما هو علة وغير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول ومن
فروع السبب المحض ما ذكره فخر الاسلام انه لو دفع الى صبي سكينا او سلاحا ليمسكه للدافع
فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه فان
اضيفت العلة اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل فيضاف الحكم اليه هذا هو القسم الثاني
اعني السبب في معنى العلة كسوق الدابة وقودها اعلم ان قود الدابة او سوقها سبب
في معنى العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلية له
التلف وطئ الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف اليه فيقال اتلفه بقود
الدابة

الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة مضاف الى سائقها وقائدها او لهذا مشي على
طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطء الدابة اليهما وكذلك شهادة
الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة
للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه فالة التلف
والعلة ما توسط من فعل القاضي على الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا ان نظر
الشهادة في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة من
جهتها اذ ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح للايجاب ضمان المحل دون جزاء
المباشرة في على ان هذا راجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة
من الشاهد لان شهادتهم انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي
واختيار الولي القصاص على العفو واليمين بالله تعالى قبل الحنث فهو سبب للكفارة او
اليمين بالطلاق والعتاق مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار او انت حر ان
دخلت الدار سمي سببا مجازا هذا هو القسم الثالث اعلم ان الصيغ الدالة على تعليق
الطلاق او العتاق قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من
الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية
اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه ابدا وبعد وقوع المعلق عليه فيصير تلك الايقاعات عات
عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة
البيع بالخيار وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع
انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا الخلاف ما اذا قال
والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تتغير بها اليمين لانها موضوعة
للبر سواء كانت لله تعالى او لغيره والبر لا يفضي الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء
لليمين بغير الله تعالى وانما يفضي اليهما الحنث الذي هو فقده والبر مانع عنه فكيف يجيء

علة الثبوت وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها فان قلت قد اعتبر في حقيقة
السبب الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم مجاز لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل
السبب فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان
قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه جعلوا
هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء بالكلية مجازا ونبهوا على مجازيته ما فيه معنى العلة
بان سموا الذي فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر
الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية
بان يصير طريقا الى الوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا
يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال
العلاقة هي مشابهة السبب في انه نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين في
كلام التلويح ولكن له اي لهذا المجاز اعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا
عندنا شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه سببا حقيقيا من حيث الحكم وعند
زفر هو مجاز محض حتى يبطل التنجيز التعليق يعني لو نجز الثلث بعد صحة التعليق
بان قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا
يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر
لا يبطل التعليق فيقع الطلاق لان فيما وجد من الشبهة بيان لما اي شبهة
السببية لا تبقى الا في محله اي محل الشبهة يعني لا بد للشبهة من محل تبقى فيه كالحقيقة
اي كحقيقة السبب لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل اي الشبهة
فيبطل ملزومه وهو التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولما قال
زفر انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في

بقاء

بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قال المص في دفعه بخلاف تعليق
الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط اي الشرط في صورة التعليق بالتزوج ٢٠
في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق فكان بمنزلة العلة للطلاق
والعلة للجزاء اي شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق
فكذا الشبهة اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا
لهذه الشبهة اي شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط وشبهة وجود الجزاء في الحال
السابقة عليه اي على وجود الشرط فبطل المعارضة ان شبهة التطليق في الحال يقتضي
المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يمنع ذلك الاقتضاء وتقرير
هذا ان كونه معلقا بما هو علة معنى معارضة لشبهة كونه تطليقا في الحال لان مع
تعليق الحكم بما هو علة لا يصلح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر فلم يصح هذا التعليق
من حيث انه تعليق لكونه تعليقا للحكم بما هو علة معنى فلم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط
لشبهة التعاليق وهذه الشبهة بطلت فبقي التعليق يمينا بمجرده عن الشبهة ومحل
اليمين ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وانما خص المطلقة ثلثا مع ان الحكم في
جميع الاجنبيات سواء في صحة التعليق لما انه ابعد في حقه من المحل بالنسبة الى سائر
الاجنبيات لتوقف نكاحها على ما لا يتوقف عليه نكاح غيرها من الزوج الثاني وتحقيق هذا
المقام ان زفر يقول ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لا حال التعليق لان التعليق
لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق
بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط لتظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر
بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات
ليحمل خوف فوته على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان
علقه بالملك كان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر

فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند
وقوع الشرط وفواته غير معلوم فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود
الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة
اليمين لكونه غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وما بعد صحة التعليق
بناء على ذلك فلا يشترط وجود الملك الا عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا
يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والجواب انه لا يشترط
في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى
لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء ودليلنا على ان التنجيز يبطل التعليق ان اليمين سواء
كانت بالله تعالى او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية
جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم
المحلوف به من الطلاق او العتاق ونحوه كما ان اليمين بالله تعالى مضمون بلزوم
الكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء
كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات
المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب
شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة حال
قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان
البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم ما يلزم عند فوات البر
فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه

ليكون

ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء
من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان
معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل
التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط
بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لبقاء المحل
من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل
قلت لما فات ما لا بد منه لتحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء
ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده
اليه فلا حاجة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه لما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق
كما شرط الحل لان حلية الطلاق تثبت بحلية النكاح وهي تبقى ببقاء الحل لا ببقاء الملك
فحاصل هذا الطريق الاول ان المحلية شرط اليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها
بالتطليقات الثلث واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما اشترط في التعليق
بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل
في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر
مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج اي التعليق بالسبب لان وجود
الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو علة متحقق فيكون البر
مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة والايجاب المضاف الى وقت كقولك انت
طالق غدا سبب للحال لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق الا ان حكمه يتاخر
الى الوقت المضاف اليه للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية فاذا علمت الفرق بين
المعلق والمضاف تفرع عليه انه لو قال ان جاء غد فلله علي كذا لا يجوز التصدق قبله
لانه تعجيل قبل السبب ولو قال لله علي كذا غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب الاضافة دخلت

على الحكم لا على السبب فهو تعجيل للمؤجل وتوقف عليه لو حلف لا يطلق امرأته فاضاف
الطلاق الى الغد حنث وان علقه لم يحنث وهو من اقسام العلل ما يسمى في قسم العلة انه
كالايجاب المضاف الى الوقت علة اسما ومعنى لا حكما وسبب لشبهه العلة كما ذكرنا
في اليمين بالطلاق والعتاق وهو السبب المجازي وبهذا علم ان اقسام السبب حقيقة
ومجازا وسبب في معنى العلة والذي له شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر
ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول
اما ان يكون له تاثير او لا فالاول هو السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
وفي التوضيح اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا
يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا
وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء المتعة بل ملك الرقبة فهو
سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى والثاني من
اقسام ما يتعلق به الحكم العلة هي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المريض
عليلا لانه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف فكل وصف حل بمحل وتغير به حاله
فهو علة وصار المحل معلولا كالجرح مع المجروح وغيره ذكره وفي الشريعة ما يضاف اليه
وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به ابتداء
اي بلا واسطة احترز به عن السبب وعلة العلة والشرط ايضا والعلامة لا يثبت الحكم
بلا واسطة بهذه الاشياء وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعا والقتل العمد فهو علة
لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا اعلم ان وجوب الحكم في
الحكم وان اضيف الى العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجودة قبل

ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها اذ
لا يتصور الكسر بدون الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجاب الله تعالى
لما كان غيبا على العباد لعجزهم عن درك شرع العلل وهي اسباب الوجوب اليها ويدخل في
هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التي جعلها الشارع عللا كالبيع للملك و
النكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة قال في
التلويح قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان
اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم
ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما
او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة
امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها
باعتبار الاول العلة اسما وباعتبار الثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما
ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح
وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم مشروعة
له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح والمصر قيد الاضافة بكونها بلا
واسطة والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك
بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسايط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني
العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة والمذكور في المتن
وهو سبعة اقسام لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة
لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان
الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كان العلة بحسب الامور الثلثة
بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد

سموه بها

والمصنف تبع فخر الاسلام اهمل التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام
السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى
فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا
اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام
الاخر لا مقابلة لها اسقطها صاحب التنقيح عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة
حكما فقط ونبه في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط
لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه والاثر تبه عليه وانما لم يتعرض
المصنف ههنا كفخر الاسلام للعلة حكما فقط لانه يذكرها في باب تقسيم الشرط وهو الشرط
الذي يشبه العلل الاول علة اسما اي يضاف الحكم اليها بلا واسطة وحكما اي لا
يتراخى الحكم عنها ومعنى اي هي مؤثرة فيه فاذا لم يوجد في العلة بعض هذه الاوصاف
كانت حقيقة قاصرة عند فخر الاسلام ومجازا عند غيره كالبيع المطلق اي المجرد عن
الخيار فهو علة اسما فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه بلا واسطة وعلة حكما
لانه يثبت به الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة معنى لانه مؤثر في الملك اذ هو مشروع ٤
لاجله والثاني علة اسما لا حكما ومعنى كالايجاب المعلق بالشرط اذ الحكم يضاف
اليه عند وجود الشرط وكذا اليمين قبل الحنث فانه علة اسما لان الحكم يضاف
اليه فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر
في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الملك يضاف اليه وهو مؤثر لكن تراخى
الحكم عنه الى اسقاط الخيار لان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو اصل
البيع اذ القياس ان لا يجوز شرط الخيار في البيع للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث
مخالف للقياس وللضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا

اذ لو دخل الشرط على اصل السبب يدخل على الحكم ضرورة ولو دخل على الحكم لم يدخل
على اصل السبب وكان معنى الخطر والغرر فيه اقل وكان اولى فبقي السبب مطلقا فكان علة اسما و
معنى لا حكما ودليل كونه علة لا سببا انه اي المانع اذا زال وجب الحكم من حيث الايجاب حتى اذا اسقط
الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد ويملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة و
المنفصلة ولو كان سببا لم يكن كذلك فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم
عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي
هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية
اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف
يقع فيه النزاع وهو البيع الموقوف فهو علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين
لهذا الموجب اي الملك وعلة معنى لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم في الجملة لانه منعقد شرعا بين
عاقدين لافادة حكمه والاثر فيه على الغير لا علة حكما الان حكمه وهو الملك البات تراخى لمانع
وهو عدم رضا المالك وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج
المبيع عن ملكه بدون رضاه واذا زال المانع ووجد الاجازة منه استند الحكم الى وقت
العقد حتى يملكه المشتري بزوائده والايجاب المضاف الى وقت مثل انت طالق غدا وقولك
لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة اسما ومعنى حتى لو تصدق به اليوم جاز عن
المنذور لا حكما لانه لم يلزمه الحكم في الحال لكنه يشبه الاسباب من حيث انه لا يستند الحكم
الى زمان الاضافة بل يكون مقتصرا ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة لوجوب الزكوة
اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا فيه اذ الغنى يوجب مواساة الفقير لا حكما لان
الزكوة لا تجب الا بعد الحول فيما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود النماء
الذي اقيم الحول مقامه لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول اشبه النصاب
الاسباب لان ركن العلة قد وجد اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل

على جهة النماء فتراخى الحكم الى وجوده واقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء فثبت له
صفة النماء حولا لتحقيق النمو وصار المال المعد للنمو اصل العلة والحول وصفا له ثم
الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا بانه حولي فاذا استند الوصف الى
اول النصاب استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا وليس النصاب اسبابا حقيقيا
لانه لو كان كذلك لم يجز التعجيل ولكن لا يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك جزؤه لان المؤثر هو
المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وليس ايضا علة العلة
بمنزلة شرى القريب انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك
لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة
والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار ره
وتغير الاسعار ونحو ذلك وفائدة كونه النصاب علة دون النماء صحة الاداء قبل الحول
وعقد الاجارة هو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لكونه مؤثرا وحكما
ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة اسما ومعنى فلم يكن متبرعا الا حكما لان المنفعة
معدومة ولهذا لم يثبت الملك في الاجارة لعدم العلة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من
معنى الاضافة او التوقف مستقبلا الى وقت وجود المنفعة كما اذا قال اذا جاء رأس الدار من
غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين التكلم وانما اقيمت العين
مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول في ما وراءه يبقى على الاصل وهو ان ينعقد
العقد عند حدوث المنفعة شيئا فشيئا في التلويح الايجاب ساعة التحقيق ان الاجارة
وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في ملك المنفعة مضافة الى زمان
وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا
معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة واعلم
يمكن سببا حقيقيا لانه لا بد فيه ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرجها

الحكم

الحكم انما ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها
وبين الحكم واما اذا ثبت حكمها ثبت منها اولا ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة
للسبب ومنه مشابهة العلة بالسبب اوجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم
الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها اذا الوصف
تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل
قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم وتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون العلة
شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار وبين صاحب التنقيح مشابهة العلة بالاسباب بان يتخلل بين
العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب
اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع
بزوائده فكانه ليس بها كتخلل زمان والرابع علة في حيز الاسباب الاتي مكانها والمراد به
مشابهتها بها شبهة اي مشابهة بالاسباب تغير لما قبلها انه تكون العلة موجبة
للحكم لكن بواسطة مضافة اليها لكونها موجبة لها فمن حيث ان الواسطة مع حكمها
حصلت بالاولى كانت الاولى هي العلة ومن حيث انها لا تعمل الا بواسطة تكون الاولى
شبيهة بالاسباب كذا في الافاضة قال ابن نجيم اعلم ان المصنف جعل هذه قسما رابعا مستقلا
تبعا لفخر الاسلام والعلائي داخل فيما قبله اعني العلة اسما ومعنى لا حكما وهي قسمان
قسم شبيه بالسبب كالاجارة ونحوها وقسم شبيه كالبيع الموقوف قال في التوضيح وقد جعل
الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالاسباب قسما اخر لكن اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الا قم
السبعة والتحقيق ما في التلويح وغيره من ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين
العلة التي تشبه الاسباب عموما من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب انتهى كشرى القريب و

مرض الموت والتزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة ره فان شرى القريب لما كان علة
للملك والملك في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم
يوجب الا بواسطة الغير كان سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق
مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب ومرض الموت علة للحجر عن التبرعات
يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف
اتصاله بالموت وتشبيه الاسباب الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت
لما كان منعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا في الحال فلا يحتاج الى التمليك لو برأ
واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فتوقف على اجازتهم وتزكية شهود الزنا معنى علة
العلة او علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة للحكم
بالرجم التزكية فلو رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما قيل ان الامور
المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي وملكا
هذه الامثلة من قبيل علة العلة عم الحكم وقال وكذا اي كالامثلة المذكورة كل ما هو علة
العلة فانه علة يشبه الاسباب لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا
الى الاول بواسطة الثانية وكانت الاولى بمنزلة علة موجبة بوصف قائم بها فكما ان الحكم
يضاف الى العلة دون الوصف كذلك يضاف الى الاولى دون الواسطة فمن حيث ان
الثانية بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة
كانت شبيهة بالسبب وهو النوع الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في معنى العلة اورده
في الموضعين باعتبار الشبهين كذا في التقرير والخامس وصف لا يكون علة حقيقية
ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل قال ابن نجيم هو العلة معنى فقط لوجود
التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه كاحد وصفي
العلة والمراد به هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين اعلم ان الحكم اذا
تعلق

تعلق بوصفين مؤثرين كالقدر والجنس الذين هما نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما
شبهة العلية لانه مؤثر حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه انما يكون طريقا الى الحكم
ما يكون يضاف الى الاول ولم يوجد هذا المعنى هنا لان الوجوب مضاف اليه ويعقل فيه معان
العلل ولم يتخلل بينه وبين علة لان العلة المجموع لا الوصف هذا مذهب فخر الاسلام
وهو يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو
تمام العلة في تمام المعلول وعند الامام السرخسي هو اي كل واحد من الوصفين المؤثرين
سبب محض لانه طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وكذا اذا تقدم احدهما
لم يكن علة لان المجموع علة كانت علة لم يكن احدهما علة وليس له شبهة العلل لوجود
ركن العلة ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرما للنسيئة لوجود شبهة الفضل بواسطة
النقدين من حيث العرف لما في النقد من المزية فيثبت شبهة العلة وهو احد الوصفين
المؤثرين لان الشبهة في باب المحرمات ملحقة بالحقيقة وانما الاجرام حقيقة الفضل لان
حرمة النساء اسرع ثبوتا من حرمة الفضل والسادس علة معنى وحكما كاخر وصفي
العلة اعلم انه كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود
كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فيترجح الاخر على الاول لوجود الحكم
عنده فيشارك في الوجوب ومعنى لانه مؤثر لا اسما لان الحكم يضاف اليهما لا
اليه فلم يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فهما وصفان
مؤثران في العتق اما الملك فلانه مؤثر في وجوب الصلة في المكنة من الصلة به واما
القرابة فظاهرة لان في ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه
حتى يجعل المشتري معتقا ويجب نية التكفير عند الشراء واذا تأخر القرابة اضيف
العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف
العتق الى القرابة لانه لو لم يضف اليها لما لزم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما

بخلاف شهادة الشاهدين فان اخرهما شطر الشهادة لا يضاف الحكم اليه وان كان الحقاق
الحكم عنده لان الاستحقاق ثمة لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يتعلق بالمجموع
عند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة
الحكم الى الملك في ثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم وذهب المحققون الى ان الجزء الاول
يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمد الاخير والشعر في
السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يثبت
بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسما
لا محالة وفي ايجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما مر في بيان
الشرعي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء
القريب والسابع علة اسما وحكما كالسفر والنوم للرخصة ونقض الطهارة اي السفر و
الحدث عائد الى النوم اعلم ان السفر تعلق به الرخص في الشرع وثبت الترخص بالفطر
والقصر عند وجوده فكان علة حكما واضيف الترخص اليه فكان علة اسما وانه لو
اصبح مقيما ثم سافر لم يحل الفطر وكذا النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى
المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن عند كالوضوء من احد السبيلين عند الحنفية وذا
غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكئا
لكونه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقام خروج الشيء من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء
متعلق بشغل الرحم بماء الغير والمقصود صيانة مائه عن الخلط بماء الغير والحدوث لكن لما
كان باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقامه تيسيرا لخلاف
ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن ترتيب موجب للبراءة فالاطلاق لا يثبت في
نفي الملك لا يؤدي الى الخلط قال ابن نجيم علم ان المحلل لم يجري بالعلة معنى فقط ولا بالعلة
حكما فقط والتقسيم العقلي يقتضيهما لكن الخامس علة معنى فقط كما مر في العلة حكما فقط

اوهو

اوهو ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير وقد مثله في التوضيح
والتلويح بمسالتين الاولى الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق لثبوت الحكم عنده واتصال الحكم به من غير اضافة وتاثير الثانية
الجزء الاخير من المركب الداعي الى الحكم اذ لا بد ان يتصل به الحكم فيكون علة حكما لوجود
التقارب لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه
فليتأمل وليس في العلة الحقيقية بمعنى العلة اسما ومعنى وحكما من العلة الشرعية
تقدمها على الحكم زمانا لا ذهنا بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل واذا تقدمت
لا تسمى علة لان علل الشرع امارات لا موجبات والحقيقة فجاز ان تكون مقترنة بالاحكام ام
انه لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات
ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية
فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على
ثبوت الحكم وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعض المشايخ بين
الشرعية والجمهور العقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامام ابي
اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم و
يتصل بها فقد ذكر ابو اليسر قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام
ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا
يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل واحتج على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا يوجب
الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة زمانا
واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم
يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في
الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة

كفي البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد ثبوت العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو مم بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر الحكم
المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال
بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة
الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذ كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء
العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث
حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاؤها
ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ وقد يقام السبب الداعي هو
الذي يفضي الى وجود الشيء فلا بد ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بشيء اخر
وربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة مقام المدلول وهو اما الاول فمثل السفر و
المرض اقيم مقام المشقة وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس المدعوم عن شهوة والنكاح
مكان الوطء في حق حرمة المصاهرة واما الثاني وهو الدليل الذي يقام مقام المدلول فمثل
الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الامرأة ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي
عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في وجوب
الاستبراء وذلك الاقامة اما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء
ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها بالانقضاء حيضة او ما يقوم مقامها وانما
المؤثر في وجوب الاستبراء كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المائين وسقي
الماء زرع الغير الا انه امر خفي والوقوف عليه متعذر لكونه باطنا فاقيم الدليل وهو استحداث
ملك الوطء بملك اليمين مقامه تيسيرا فان الاستحداث يدل على ملك من انتقل منه و
تلقى من جهته وملك تمكنه من الوطء المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة
على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة الدليل ان الشغل انما هو

بالوطء

بالوطء والملك ممكن منه مؤد اليه داع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والملك
ممكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الخلط
بماء قد وجد والاستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب اليه فان هذا الاستحداث يصح
ممن غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو وطئها الوطء
الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل
باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة كذا
في التلويح وغيره وكما في اقامة النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى المؤثر في ثبوت
النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا
كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق لقيام الخبر عن الوقوف على حقيقة المحبة و
البغض فاقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا او الاحتياط وهو العمل باقوى الدليلين كما
في تحريم الدواعي في المحرمات فالظهار يوجب حرمة الوطء ويحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة
ايضا كيلا يقع فيه وكذا في الاحرام والاعتكاف في تحريم الدواعي للاحتياط وكما في تحريم
الدواعي في العبادات كالسعي الى الجمعة الحق بها في حق نقض الطهر للاحتياط او لدفع
الحرج كما في السفر اقيم مقام المشقة والطهر القائم مقام الحاجة في الطلاق لان الطلاق امر
محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن
اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام
على الطلاق في الطهر الطهر في كذا في التلويح وكالنفاد المشايخ في كونه موجبا للاغتسال
والمباشرة الفاحشة في كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا ان انتشرت الة
وليس بينهما ثوب لانه اذا كان بهذه الصفة يخرج منه المذي ظاهرا فاعتبر خارجا فلهذه
وجوه متفاوتة الاقامة الشيء مقام شيء اخر لدفع الضرورة او الاحتياط او لدفع الحرج

زش والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها الا
لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة كذا
ذكره الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلت الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك
في المعنى وهو في الاصطلاح ما يتعلق به الوجود اي ما يتوقف وجود العلة على وجوده
دون الوجوب اي الثبوت احترز به عن العلة لا يرد على هذا التعريف الجزء المسمى بالركن
لان المقسم الخارج المتعلق بالحكم والجزء ليس بخارج وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط
خمسة بتتبع فخر الاسلام واسقط في التوضيح الخامس وهو اسم الشرط الذي في معنى العلامة
لانه العلامة بعينها لان العلامة عندهم من اقسام الشروط وجه الضبط ان وجود الحكم
ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل
فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث والا فان تعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني وان عارضه فهو الاول كذا في التلويح الاول شرط محض
وهو اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يوجد الحكم بدونه اصلا
كالشهود للنكاح او الاعتبار تغدو كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة
الشرط بان يدل الكلام على التعليق ولا تكون كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق
لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له
كالشرط وان الشرط الجعلي وهو التعليق يمنع العلة عندنا ويمنع الحكم عند الشافعي كما
سبق والثاني شرط هو في حكم العلل او يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر
وشق الزق فالحاصل ان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لان يكون علة يضاف الحكم اليها الا انه شابه
العلة في توقف الحكم عليه ومع عارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها يصح ان يكون هذا
لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب يعارض العلل والعلل وان كانت

اصولا

اصولا لكنها لم يكن عللا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة جعل ان يخلفها الشروط لانها
علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يجز ان تخلفها الشروط وهذا
اصل كبير لاصحابنا فقالوا في شهود الشرط واليمين اي التعليق اذا رجعوا جميعا
بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين بيانه لو شهد قوم ان رجلا علق طلاق امرأته
الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر المسمى فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه
الى المرأة من نصف المهر المسمى لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا
فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان
العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين
وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لا
لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا سقط
حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بان شهد
اثنان انه قال لامرأته انت طالق ان شئت وقال لامته انت حرة ان شئت و
شهد آخران انها قالت شئت فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجعوا فان الضمان
على شهود الاختيار لانه هو العلة اذ العتق او الطلاق انما يحصل بالاختيار
فانه سبب لانه طريق الى الحكم ومفض اليه في الجملة فشهود الاختيار اثبتوا العلة
زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا فاما اذا سلم
الشرط عن معارضة العلة صح ان يكون علة كما بيناه وذلك صحيح فيمن قيد عبده
وقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس
فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم عتقه حل

القيد فوزن فاذا هو ثمانية ضمن الشاهدان قيمة العبد عند ابي ح لان قضاء القاضي
بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل فلابد
من صيانته من البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق
الاقتضاء فكان العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل الحل وهذان الشاهدان
اثبتا شرط العتق زورا وهو ان القيد عشرة ارطال لا علة العتق ومع ذلك ضمنا
لان علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لانه بيمينه تصرف في
ملكه فكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا في ضمان العدوان فجعل الشرط علة و
عندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة الا ان العدالة
الظاهرة دليل الصدق فيعتبر الحجة في وجوب العمل فاذا لم ينفذ باطنا كان العبد
رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وعلى هذا الاصل قلنا
اذا شق الزق فخرج سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق لان علة الاهلاك السيلان
وشق الزق كان شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه وقد زال بالشق
فالحكم يضاف الى الشق لان اضافة الوجوب الى المائع لا يمكن وكذا حفر البئر شرط
في الحقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا ان الارض كانت ممسكة
مانعة عمل الثقل فكان حفر البئر ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل ازالة للمانع
لان علة السقوط ثقله والحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله
لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع لا تعدي فيه ولا اختيار له
في ذلك فلا يمكن اضافة الحكم اليه لكونه مخلوقا كذا والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه
مباح وهذا الضمان ضمان العدوان فلا يجب بدون العدوان فلم يعارض الشرط
ما هو علة صالحة والشرط شبيه بالعلل كما مر فاقيم مقامها في ضمان النفس والمال جميعا
ولهذا لم يجب على حافر البئر الكفارة ولم يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشرة ولم توجد

الثالث

فعل مختار بعد حصوله

الثالث شرط له حكم الاسباب وذلك بان يعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط
بان لا يكون في معنى العلل وانما يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في
معنى السبب وان لم يعترض عليه فعل مختار مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق و
هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل على الحكم او اعترض على الشرط فعل غير مختار بل
طبعي بان شق زق الغير فسال المائع فتلف او اعترض عليه فعل مختار ولكنه نسب
الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر لم يكن ذلك الشرط في حكم السبب اذا حل قيد
عبد حتى ابق فانه لا يضمن قيمته عند اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان
حله ازالة للمانع عن الاباق فكان شرطا الا انه سبق الاباق وهو علة التلف نزل
منزلة الاسباب التي تتقدم لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما على الاباق والشرط المحض يتأخر عن صورة العلة وحل القيد لما كان
متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب في معنى العلة هنا
مستقلة غير مضافة الى الاب والاحداث بخلاف سوق الدابة انما قلنا صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقاده علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية لا تحقق
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم لانه
اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختيار نبوة
نفسه الحرة فصار سببا محضا للهلاك فلا يضمن وفي حل القيد وان كان متعديا لكنه
تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما اذا لم يكن اختيارية كالميقات
وههنا نظر وهو ان الاثم وجوبه تاخر الشرط عن صورة العلة فان من الشروط ما كالشهادة ده
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات واجيب عنه بان الشرط اما تعليقي
واما حقيقي ولزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي والحقيقي اعم
ما يتوقف عليه حصول الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة

وشهود النكاح وقد يتأخر كحفر البئر وقطع حبل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة
اتصال الحكم به يسمى شرطا في معنى العلة فيضاف الحكم اليه والمتقدم لعدم مقارنة الحكم اليه المتقدم
لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة والرابع شرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا
يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف عليه يسمى شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده
لا يكون شرطا حكما والشرط يتعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق لان حكم الشرط انه يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخر
الشرطين فلم يكن الاول شرطا الا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه فان دخلت الدارين
وهما في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها
فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا ولو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت
الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو
لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا ابقاء
اليمين لان محل اليمين هو الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه
حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا تبين الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين
شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما اشترط الملك فكذا في الاخر والخامس شرط هو كالعلامة
الخالصة كالاحصان في الزنا فانه علامة يعرف بظهوره ان الزنا موجب للرجم وليس بشرط
لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى ان يوجد الشرط كما
في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه
فلا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك
لا يجب عليه الرجم فثبت ان الاحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا انه حين وجد كان موجبا
للرجم فكان علامة لا شرطا ولهذا لا يضاف اليه الوجوب ولا الوجود وكذا لم يجعل
له حكم العلل بحال ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا

يثبت

يثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر لانه لما كان معرفا لم يضف
الرجم اليه وجوبا ولا وجودا فصار كغير العقوبات من الاحكام وانما يعرف الشرط بصيغته كحرف
الشرط ولا ينفك كلمة الشرط عن معنى الشرط فلا يعمل المشايخ في قوله تعالى فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او امانة وديانة انه مذكور على وفاق العادة فان
العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا رأى فيه ولبس هذا الشرط فكان ذكره و
السكوت عنه بمنزلة فلم يكن كذلك لانه يؤدي الى انه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري
تعالى منزه عن مثل ذلك ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل
السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب او دلالة
اي دلالة الشرط بمعنى بالمعنى وهو ان يكون الاول سببا للثاني كقوله المرأة التي اتزوجها
طالق ثلاثا فانه اي هذا القول بمعنى الشرط لانه لو وقع الوصف وهو وصف التزوج في
النكرة الغائبة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر
لتعريفها فصح لانه على الشرط ولو وقع اي الوصف في العين اي في الحاضرة بان
اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق ثلاثا لم يصح دلالة لان هذا الوصف
لم يجر مجرى الشرط لوقوعه في الحاضرة اذ الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل
التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف الخاص لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه
المرأة طالق ايقاعا فاذا الحال الى ذلك بطل لان المرأة اجنبية ونفس الشرط اي صريحه كحكم
الوجهين اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الجزاء اي الطلاق على وجود الشرط في
المعينة وغير المعينة بان قال ان تزوجت المرأة فهي كذا او طلقت اذا تزوج والرابع من
اقسام ما يتعلق به الحكم العلامة وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وشرعا ما يعرف
الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فخرج الركن والعلة والشرط
لان العلامة خارج متعلق بالحكم ليس مؤثرة فيه ولا مفضيا اليه ولا متوقف عليه الوجود و

وانما هو دالة عليه مثل الميل فانه علامة الطريق اي معرف له وكذا المنارة علامة اي معرفة
كالاحصان هو عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم وشروطه
البلوغ والعقل والاسلام والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد
من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي اذا كان الاحصان
شرطا بمعنى العلامة وعلامة ولم يكن شرطا حقيقيا لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لاضافة الحكم اليها بخلاف العلامة
لما ذكرنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها قالوا العلامة
انواع علامة محضة وهي التي تكون دالة على الوجود فيما كان موجودا قبل وعلامة هو
شرط للوجود وعلامة هي علامة كما اشتهر ان العلل الشرعية علامات للاحكام غير موجبات
بذواتها وعلامة تسمية ومجازا كالعلة الحقيقية اعلم ان المحققين شيخ فخر الاسلام وابا زيد
وشمس الائمة جعلوا علامة لا شرطا لانهم صرحوا بان شهود الشرط اذا رجعوا ضمنوا و
شهود الاحصان اذا رجعوا لا يضمنون فلو كان الاحصان شرطا لضمنوا وقال الائمة
المتقدمون من اصحابنا وعلامة المتأخرين انه شرط فصل في بيان الاهلية
ولما ثبت انه لابد للمحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله من اهليته للحكم
شرع في بيانها العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب والتكليف اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فاعتبر العقل وهو من اعز النعم لانه يمتاز الانسان
من غيره من الحيوان وبه يعرف ربه تعالى وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى ولهذا قال
النبي عليه السلام ما خلق الله تعالى خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل بحال
بدون اعانة الله تعالى وتوفيقه لان العقل عاجز بنفسه والعقل عند الاكثر قوة يحصل بها
ادراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الاصوليين

والقوة

والقوة هي
هي المراد بالنور في قول الحنفية ان العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس وقد مر بيانه في بحث
شرائط الراوي من اقسام السنة كذا قال ابن الحاجب انه اي العقل خلق متفاوتا في افراد الا ش
حدوثا وبقاء اما تفاوتها حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان
باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن اقرب الى الاعتدال كان انسب بالواحد
الحقيقي وكانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها و
لطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها و
كثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور واما بقاء فلان النفوس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة
النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال
الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد
المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمة في السفر
والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكمل القوى الجسمانية من المدركة و
المحركة التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى
المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء باذن الله تعالى وهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء الآلات
والتحرك للادراكات فيما مر من المصلحة فيحصل الكمالات وقالت الاشعرية للعقل
اصلا دون السمع لابد في الشرع بمعنى لا دخل له وحده في ايجاب شيء ولا تحريمه بمعنى
استحقاق العقاب والثواب في الآخرة وليس معنى اعتباره مطلقا لانه لا نزاع
للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام واذا
جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان

العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل و
قال المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية
ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ المظلوم والغريق محرمة لما استقبحه مثل
الجهل بالصانع والكفران به والعبث والسفه والظلم فوق العلل الشرعية لانها غير
موجبة بذواتها بل هي امارات حقيقية يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء العصمة مع
الاكراه بسببه وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه الفسخ والمراد بالايجاب و
التحريم ان الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجوبها او حرمتها فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا
يدركه العقل الا حسنه ولا قبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فانكروا رؤية
الله تعالى بناء على استحالة رؤيته بلا جهة وانكروا ان يكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت
ارادته وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان او ترك
الايمان الى ان اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال بالوجود مناط التكليف
والصبي العاقل مكلف بالايمان عند المعتزلة حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذب ومن
لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل
النار عندهم لوجود الموجب للايمان وهو العقل عندهم ونحن نقول في الذي لم يبلغه
الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل وكذا الصبي العاقل واورد عليه انه لا شك
لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله واجيب بان العصمة لا تثبت
بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم بدار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله
وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب فاذا لم يعتقد وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في
دار الحرب فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واما اذا اتصف به او اذا وصف الكفر وعقده
او عقده ولم يصفه كان من اهل النار مخلدا هذا قول القاضي ابي زيد وفخر الاسلام و
ذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن

ابي

ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه واما
في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق
معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة وعندنا اذا اعانه الله تعالى بالتجربة والتمكن من الاستدلال
وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال لادراك
مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة كما لا برهان في السيف للمبلغ
حتى لو عقل ومات قبل ان يمضي زمان التأمل فهو معذور قيل المراد بهذه التجربة فصار حكما ان يمضي زمان يصير به مجربا
لا مجال لمقدار زمان التأمل ولم يحصل تقدير زمان التجربة والعقل عقلا وسمعا بل ذلك في علم الله تعالى فان
تحقق يعذر به والا فلا ويمكن ان يحمل ما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على ادراك
مدة التأمل فلا يكون فرق بين ما روينا عن الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الاسلام
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان
معذورا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة عندهم ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم
لعدم ورود الشرع به وعندنا يصح ايمانه وان لم يكن مكلفا به وهذا هو الصحيح اعتبارا
لاصل العقل وهذا غاية التوسط وجعلنا مجرد العقل كافيا في الصحة وشرطنا وشرطنا في
الوجوب انضمام شيء اخر وهو الامهال ارشادا وتنبيها ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيعينه على الاستدلال ووهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور
الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والصبي البالغ سواء في ذلك
وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف
للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب
بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في التلويح ولو عقلت المراهقة ولم تصف الايمان
بعد ما صارت مستوصفة وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك بانت من زوجها لانها صارت معتقدة حيث لم تصف الايمان بعد وجوبه

ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها فعلم
بالمسئلة الاولى انها غير مكلفة اذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها كما اذا بلغت كذلك
اعلم انه لا نزاع في حجة للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيل حسنها
مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع
يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما
مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع ومعرفته بل وجوده وكلامه
انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما
لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى
استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فقالت المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن و
القبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة والمذهب عندنا التوسط
بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل ولا الشرع والشرع مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته حكايته
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا
للدور لكن يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع
الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما
ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار مذهبنا على التوسط
بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة
الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها
فالعقل وحده غير كاف في جميع ما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من
انضمام شيء اخر والاهلية نوعان الاهلية الانسانية صلاحية لصدور الشيء منه و
لطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى
خلق الله الانسان لحمل امانته واهله لشريعته باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وخيره بتعالي

اهلية

اهلية وجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه اعلم ان اهلية
الوجوب تنقسم قسمين باعتبار ما يكون من حقوق الله تعالى خالصة ومن حقوق العباد خالصة
وما اشتمل عليهما او اصلها واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب فمن كان اهلا لحكم الوجوب
اداء او قضاء كان اهلا للوجوب عليه والا فلا وهو بناء على قيام الذمة والادمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب اي عهد من ربه بالتزام ما له وما عليه اعلم ان اهلية الوجوب بناء
على الذمة لان محل الوجوب الذمة ولهذا يضاف اليها فيقال وجب في ذمته كذا و
لا يضاف الوجوب الى غيرها والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وهذا باجماع الفقهاء
ولهذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه ضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه
ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع ولو اشترى ولي الصبي للصبي شيئا كما ولا لزمه الثمن قيد
بولادته لانه قبلها ذمة من وجه تصلح لان يجب له الحق كالارث والوصية والنسب والعتق
لا الوجوب عليه حتى لو اشترى الولي شيئا له لم يجب عليه الثمن والذمة في اللغة العهد لان
نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون فيكم الا ولا ذمة اي لا يراعوا حلفا ولا عهدا و
المراد بقولنا محل الوجوب الذمة نفسها ذمة وعهد ولكن لما كان اختصاصها
لاهلية الوجوب بوصف الذمة قالوا وجب في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اشار الله تعالى
في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
وجمهور المفسرين على ان الله تعالى اخرج ذرية آدم من ظهوره مثل الذر واخذ عليهم
الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى كما في المنور وقال بعضهم ان الذمة امر لا معنى
له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته وحاول صاحب التنقيح الرد عليه بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص
وذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما

اذا عهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو
العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك الاية
على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض على حسب
ما يتوالدون الى يوم القيمة في اول زمنه كون الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة
الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب ادم ثم
ان فانك احمالة ابتلاء ليؤمن بالغيب والذمة في الشرع وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وعليه قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وقال الله تعالى وحملها الانسان
فالانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف بواخذها
فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف
مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لفهم الخطاب و
الوجوب مبني على هذا الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك
الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير ادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان
هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط
فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا قلت الوجوب على نفسه باعتبار
فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في
العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع
نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد
فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال
والمعنى واضح والمراد بالنفس ما يشير اليه بقوله انا غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل

المقّ

المقّ حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء والوجوب جبري بلا اختيار للعبد فيه
والمقصود منه الجزاء وانما ينال العبد الجزاء بما يفعله اختيارا فجاز ان يبطل اي لا يثبت الوجوب
لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء والابتلاء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا اعلم
ان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بدون المحل فكذا
لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكم لا يفيد في الدنيا والعقبى اذ فائدته في الدنيا هي
الابتلاء وفي الاخرة الجزاء ونعني بالوجوب وجوب الاداء ووجوده عند مباشرة
العبد عن اختيار حتى يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى
ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الاخرة يترتب على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون فيعبر
هذا القسم اي اهلية الوجوب منقسما الى اقسام الاحكام كما اشير في قوله جملة ما ثبت
بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام المشروعة وهي حقوق الله تعالى خالصة و
حقوق العباد خالصة وما اشتمل عليهما كذا في المنور ثم شرع في بيانها بقوله فما اي الحكم
الذي كان من حقوق العباد من الغرم الغرم بالغين المعجمة ان يلزم الانسان ما ليس عليه كذا
في المغرب ومراد الملخص به هنا ما لزمه شرعا الا في مقابلة شيء قال في الافاضة المراد بالغرم
رفع الخسران بما يكون جبرانا او بالعوض حصول العوض انتهى والعوض كثمن المبيع و
نفقة الزوجة والاقارب لزمه اي الصبي فالصبي من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا
في حقه والا لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال هنا
دون الاداء فالغرض رفع الخسران بما يكون جبرانا للنقصان او حصول الربح وذلك بالمال
واداء وليه كاداء في حصول هذا المقصود وما كان صلة تشبه المؤنة كنفقة الاقارب و
صلة تشبه العوض كنفقة الزوجات فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة
الزوجات فلانها تشبه بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس الواجب عليها عند
الرجل فاذا حصل الحبس تجب عوضه وهو النفقة وانما جعلت صلة لا عوضا محضا

لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة
تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا
بالالتزام واما نفقة الاقارب مؤنة اليسار ولهذا لا يجب على من لا يسار له اما
مشابهتها بالمؤنة من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه الاقارب بمنزلة
النفقة على نفسه وما كان صلة لها شبهة بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه وذلك
كتحمل الدية فانه صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم و
لذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل
الجزاء لانه ليس باهل للعقوبة وما كان عقوبة كالقصاص وجزاء اي مجازاة على الفعل
كحرمان الارث بالقتل لم يجب عليه لانه على الصبي لا يصلح لحكم الوجوب وهو المطالبة
بالعقوبة او الجزاء ولا يرد جواز تاديبه اذا اساء الادب لانه ليس جزاء وانما هو اصلاح
له وحقوق الله تعالى لا يجب على الصبي حتى صح القول بحكم الا الوجوب عليه كالعشر والخراج
يجبان في ارض الصبي لان كلا منهما مؤنة محضة ولذا يجبان في الارض الموقوفة ومتى بطل القول بالحكم
لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم
اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح
الاداء ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب
تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك مرفوع عنه حتى لم يبلغ ولكن صحة
الاداء تبتني على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب وكذا العبادات داع
المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا يجب على الصبي
وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء اذ الاداء هو المقصود في حقوق
الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى ليتحقق معنى الابتلاء ولا
يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل باداء الولي لانا ثبوت الولاية عليه

بطريقا

بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يتحقق به معنى الطاعة وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم
حكمه وهو المواخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل الذي بينا وهو ان من كان اهلا
لحكم الوجوب كان اهلا للوجوب والا فلا واهلية اداء اي صلاحية المكلف لصدور
الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وهي نوعان قاصرة وهي التي تصلح لزوم العهدة تبتني
على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر لا خفاء في ان الاداء يتعلق
بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان
تحقق القدرة بما يكون كمالها بكمالها وقصورها بقصورها ثم الانسان في اول احواله
عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ
درجة الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل اي المميز وبعد البلوغ القدرتين
والمعتوه البالغ وهو بمنزلة الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له صفة
الكمال العوم اعتدال العقل ويبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء اي ان
يصح منه ما اداه من غير عهدة وكاملة تصلح للزوم العهدة اي التبعة وذلك يكون للبالغ
العاقل تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتني عليها
اي على الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب بلا ان في الزام الاداء قبل كماله حرجا
بينا وهو منفي بالنص فقد ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة ثم اصل العقل
يعرف بدلالة العيان وذلك بان يختار المرء ما يكون انفع له في امر دنياه او عقباه و
يعرف العواقب المستورة فيما ياتيه ويذره وكذا النقصان يعرف بالتجربة والامتحان
بان ينظر في افعاله فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة
كان ناقص العقل واحوال البشر تتفاوت في صفة كمال العقل فاقام الشرع البلوغ
الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام كمال العقل واعتدالها في الزام الخطاب
عليه تيسيرا على العباد والاحكام منقسمة في هذا الباب الى باب ابتناء صحة

الاداء على الاهلية القاصرة وفي الاضافة الى باب اهلية الاداء اشارة الى ان الانسان اما
حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما ففي حق الله تعالى ان كان حسنا
وما هو رأسه لا يحتمل غيره الا عذر الحسن وفي نفع محض ولا عهدة فيه كالايمان فانه حسن ونفع
ولا ضرر فيه وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء والاكراه فكذا بعذر الصبي اعلم ان الايمان بالله تعالى صحيح من الصبي العاقل في
احكام الدنيا والاخرة لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد
وجود اهلية ادائه والمانع الاهلية فنقول قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا اي النبوة
يقتضي ان يكون هاديا داعيا للغير الى الله تعالى واذا صح ان يكون هاديا للغير وداعيا
فاولى ان يصح ان يكون مهتديا مجيبا للداعي وبعد وجود حقيقة الشيء انما يمتنع ثبوته
حكما بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان اصلا لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا
عنه لكان قبيحا عند ذلك الوجه ولا عهدة فيه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما
الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الاذن بما له الفوز والسعادة في الدارين وان كان
قبيحا منهيا عنه لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا اعلم ان ما يكون قبيحا على
وجه لا يحتمل غيره كالردة فابو يوسف لا يحكم بصحتها من الصبي في احكام الدنيا لانها تمحض
ضررا وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه تمحض منفعة ولكنا نقول ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله كما يوجد منه
حقيقة الايمان يوجد حقيقة الردة لانه اذا اعتبر عليه ابويه في رجوعه اليهما فلا بد
ان يعتبر عليه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل بغير الله لا يعد منه علي وكذا الجهل بالله تعالى و
الردة جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه وعلما ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد
فكيف في حق رب الارباب وقد وجدت حقيقتها منه فلا يمتنع ثبوتها بعد وجودها
منه حقيقة في حق احكام الاخرة فيصح ارتداده في ارتداده في حق الاخرة اتفاقا لان العفو

عن

عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به نص والاحكام بعقل وما يلزمه من احكام
الدنيا بالردة كحرمان الميراث عن مورثه المسلم ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المسلمة
فانما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس
بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف
في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل وما هو بين الامرين اي بين
ان يكون حسنا وان يكون قبيحا الا ان يكون حسنا في وقت دون وقت كالصلوة و
نحوها من الصوم والحج يصح الاداء من الصبي من غير لزوم عهدة اي لزوم مضي ووجوب
قضاء وضمان اعلم ان ما تردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان
لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء من الصبي قبل البلوغ باعتبار الاهلية
القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل فلا تجعل حسنا بلا
وجوب الاداء لان في وجوب الاداء عليه الزام العهدة وهي موضوعة وفي صحة
الاداء نفع محض له لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه
بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك في الجملة في حق
البالغ فان البالغ لو شرع في صوم او صلوة على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه يبطل عنه
صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يجب القضاء وفي الحج اذا شرع بالظن ثم تبين انه ليس عليه يبعد
صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل لم يلزمه القضاء واذا احرم الصبي بالحج ثم بلا عهدة حتى اذا
ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة واعلم ان ثواب حسنات الصبي له ولابويه اجر التعليم كذا في
الفتاوى قال ابن نجيم وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا كقبول الهبة والصدقة
يصح مباشرته اي الصبي لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وان لم
يأذن وليه وانما اجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا او عمل وجب الاجر استحسانا لان عدم
الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل وجب الاجر لانه نفع محض وانما الضرر في عدم

الوجوب لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف العبد في ذلك العمل يضمن المستأجر
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر وفي الضار المحض ابطل الذي لا نفع فيه اصلا
كالطلاق والوصية يبطل اصلا اي وان اذن وليه ولا كذا لا يصح مباشرة الولي الا
القرض من القاضي وليس لغيره من الاولياء دون ذلك القاضي اقدر على استيفائه فان
عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها اعلم انما هو ضرر محض لا يشعر بمنفعة
في العاجل فهو غير مشروع في حقه فيبطل مباشرته كالطلاق والعتاق والصدقة والوصية
وان يبطل ملكه بهذه التصرفات وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع فانه من
حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر
كذا في التوضيح اورد عليه في التلويح بانه يلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط حتى لو باع الشيء
باضعاف قيمته كان ضررا او نفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قطعا وقد ذكر ان
احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي وقيل ان كان البيع رابحا كان نافعا وان خاسرا
كان ضارا ويرد عليه انه لو كان كذلك لصح بيعه باضعاف قيمته بلا اذن وليه وليس كذلك ونحوه
من الشراء والاجارة ملك ولي النكاح يملكه برأي الولي اعلم ان ما تردد بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه فانه يملكه برأي الولي اي بشرط اذنه ولا يملكه بنفسه لانه قد صار اهلا للمباشرة
واعتبرت عبارته في حق الغير اذا عمل لغيره فلان يعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته
برأي الولي اصابة بمثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق
الاصابة لانه باذن الولي يصير التصرف ملحقا بالبالغ ثم ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
ان حصول المقصود
كما ينفذ من البالغ ثم ان صحة هذا النوع برأي الولي عند الامام بطريق ان احتمال الضرر في
تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ وعندهما بطريق انه كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن
الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب وقالا ان في كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة
وليه لا يعتبر عبارته اي الصبي فيه كالاسلام والبيع لانه يؤدي عليه فيها الاسلام باسلام

احد

احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي او ما لا يمكن تحصيلها بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه
كالوصية بابي الامر يكون نفعا محضا واختيار احد الابوين وانما قال من كان مولى له
لا يصح ان يكون وليا لانا نجعله مولى عليه من الحر وكونه وليا انه القدرة وهما متضادان
فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد ابويه وفي الايصاء لانه لا يمكن
تحصيلها بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيهما وكذا في العبادات وابطل الايمان مع انه
نفع محض والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما وقبول
الهبة في قول محمد دون الولي او في قول علمائنا الثلاثة فيه لانه لم يبين الامر على دليل الصحة وعدم
الصحة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي
يكون تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان في اخر الاهلية صح ان يكون مولى
عليه وملكا لا صاحب اصل الاهلية صح ان يكون وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه مولى عليه
ومتى جعلناه مولى عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال الى يحتمل ان يكون
مولى عليه ويحتمل ان يكون وليا لانه مولى عليه في حال كونه وليا وفيما قلنا توسيع طريق
الاصابة وهو المقصود من الاسباب احكامها فوجب تحمل هذا التردد في الصبي وكونه
وليا ومولى عليه لانه الحكم عن التردد لانه لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور بغوا قبها
ولا تردد في العاقبة بانتفاء والتردد يكون في الابتداء ولا عبرة به صورة اختيار احد
الابوين انه اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع
سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عند الشافعي فايهما اختار يكون عنده و
منفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبي عليه
السلام خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعى لذلك الغلام فوفقه
وعاء انه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط فصل والامور
المعترضة على الاهلية نوعان لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها او احدها

فيترتب عليها او احد بها ابوجب تغيرا في بعض احكامها وفي البيع العوارض جمع عارض
على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل منا عرض له كذا اي ظهر ومعنى كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولوارید بالعوارض
الطاريات والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب سماوي